الفارابي

مؤسس الفلسفة الإسلامية

رضا الداوري الأردكاني

دار الهادي



الفارابي

مؤسس الفلسفة الإسلامية

الطَبعَة الأولى

١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ ـ ٨٩٦٣٢٩/٠٣ ـ فاكس: ٥٤١١٩٩ ـ ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري ـ بيروت ـ لبنان

Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon

E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

الفارابي
مؤسس الفلسفة الإسلامية

تأليف

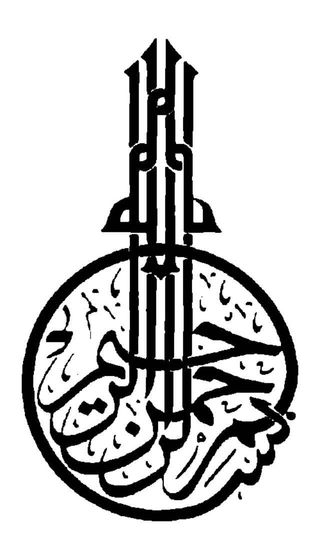
رضا الداوري الأردكاني

رئيس أكاديمية العلوم في الجمهورية الاسلامية الايرانية

تعريب

عبد الرحمن العلوي




بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثالثة

مع اعادة طبع هذا الكتاب لابد من استعراض النقاط الضرورية التالية:

١ ـ لا يتحدث هذا الكتاب كثيراً عن آراء الفارابي وأفكاره وانما يركز اهتمامه على مكانته والفترة التاريخية التي ظهرت فيها آراؤه. ولا شك في ان من المتعذر التحدث عن مكانة الفيلسوف بدون التعرف على آثاره وآرائه وأقواله. وربما لو كان بامكان أحد ان يقول من اين بدأ الفيلسوف حركته الفكرية وماذا وجد وكيف صاغ ما وجد، لأدرك مكانته ايضاً.

فالمقالات المدرجة بهذا الشأن ضمن كتب تاريخ فلسفة العصر الاسلامي وكذلك الكتب والرسائل المستقلة التي شاهدتها حتى اليوم لا تتميز بطابع الدقة والاسلوب التحقيقي. كما أن آثار الفارابي لا تُعدّ من الكتب الدراسية ولم تدرَّس في المدارس الكبرى كي تتوفر لعلماء الفلسفة الحقيقيين محصلة منها. ولكن لو توفرت لدى الباحث معرفة

بفلسفة العصر الاسلامي، فلابد أن يجد مراده بمجرد رجوعه الى أيّ كتاب من كتب الفارابي ورسائله. طبعاً لو ورد شيء بشكل مجمل في «السياسة المدنية» فمن الممكن العثور عليه مفصلاً في «آراء أهل المدينة الفاضلة» أو في كتاب «الملة». اذن فأسلوبي على أية حال يتلخص في أن أرى من أين بدأ الفاربي والى اين وصل.

والسؤال الذي لابد وأن يُثار هو: لماذا يلاحق المستشرقون في بحوثهم المصدر اليوناني دون أن يقولوا لماذا لم يُعر هذا الشعب أو تلك الامة اهتماماً نحو معارف وعلوم الآخرين لفترة طويلة من الزمن ثم يحدث لديهم مثل هذا الاهتمام في وقت خاص وظرف زمني معين؟ فالايرانيون على سبيل المثال ورغم ما كان لديهم من علاقات سياسية وعسكرية مع اليونانيين قبل الاسلام بمئات السنين إلّا انهم لم يبدوا أي اهتمام نحو علوم اليونانيين وفلسفتهم. بل حتى في اواخر العهد الساساني، زار البلاط الساساني بعض أساتذة الفلسفة اليونانية، إلّا انهم لم يواجهوا الاستقبال الذي يليق بأهل العلم. ولا نلاحظ طوال العصرين الأشكاني والساساني ما يحكي عن الاقتباس من الفلسفة اليونانية. بل حتى الآثار الكلامية المزدائية والزرادشتية، نراها متعلقة بالعصر الاسلامي.

لقد كتب الباحثون حتى اليوم الكثير بشأن الأشياء التي تعلمتها الامم والشعوب من اليونانيين، إلّا انهم لم يقولوا ولا يريدون وليس باستطاعتهم أن يقولوا من اين بدأت الرغبة بالعلم والبحث وكيف

ظهرت. فالشعب الذي ليس لديه الرغبة والاستعداد وقوة القبول، لا يستقبل أي شيء يُعرض عليه، وحينما تتوفر لديه قوة القبول يبادر الى قبول العلم من اية جهة يُعرض عليه. وأسذج وأخبث ما قيل بشأن المتعلمين للعلوم اليونانية هو انهم كانوا مقلدين لليونانيين! فكيف يكون مقلداً من ينطلق لقراءة آثار افلاطون وأرسطو عن همة ورغبة ويبلغ عمق مقاصده؟

التقليد نوعان والمقلدون فريقان: الاول التقليد في الشريعة وهو عبارة عن تقليد العاملين بأحكام الدين للفقيه المجتهد عن علم ويقين بأنهم ليسوا علماء دين ولا مجتهدين. وهذا النوع من التقليد ليس غير مذموم فحسب، وانما تقتضيه سلامة العقل ومطابق لحكم الفطرة ايضاً. والنوع الثاني من التقليد هو ذلك الذي لا يعرف أصحابه ماذا يقولون وماذا يفعلون ولا يريدون ان يعرفوا أيضاً. فهؤلاء يتحدثون ويعملون وفق التقاليد والرسوم والعادات السائدة، ولا يحبذون معرفة مصدر قولهم وفعلهم وعادتهم.

غير ان الذي يُقبِل على الفلسفة وينبري للبحث والتحقيق ولا يكتفي بنقل ظاهر الأقوال، لا يُعدّ مقلداً وليس بامكانه ان يكون مقلداً.

المستشرقون والباحثون قاسوا فلاسفة ومتكلمي العصر الاسلامي والقرون الوسطى بأنفسهم فاعتبروهم مقلدين. فهم وانطلاقاً من انهماكهم في نقل ظواهر الأقوال والآراء وعدم توفر الرغبة لديهم

للتحقيق فيها، يتصورون ان من قال شيئاً لابد وان يكون قد أخذه من غيره ومن مكان آخر. فهم لا يعيرون اهمية للآراء، ويلاحقون مجموعة خاصة من آراء بعض الشخصيات. أي انهم يعيرون أهمية للبحث نفسه وليس انهم يريدون ان يتعلموا شيئاً من بحثهم. اذن فالرأي القائل بأن فلاسفة العصر الاسلامي مقلدون لليونانيين، ناشئ من هيمنة روح الاستشراق.

المستشرق يبدأ بحثه بهذا التصور وهو انّ الغرب مصدر الفكر والعلم، واذا ما علم الآخرون شيئاً فلابد وأنهم قد أخذوه من الغرب، أي انهم مقلدون ولا يتميزون بقوة التصرف.

اولئك الذين كتبوا تأريخ فلسفة العصر الاسلامي قد سلكوا هذا المسلك انطلاقاً من روح العصبية الغربية الحديثة. ولو وُجد من بينهم من لم يتابعهم في ذلك، فانه استثناء. ومن هذا ندرك ان المستشرق ليس عالماً بالآثار الشرقية كما يُستشف من اسمه.

فاذا كان الاستعمار يسعى للهيمنة على الحياة المادية والاجتماعية للشعوب ويقوم بنهب ثرواتها وأموالها، تتطاول يد المستشرق على ما للشعوب من معارف وعلوم وثقافات للاستيلاء عليها ونقلها الى متاحف الغرب. طبعاً قد انجرف بعض المستشرقين الى هذا الطريق انطلاقاً من اهتمامهم بالآثار الشرقية ولم يعيروا اهتماماً خلال ذلك سوى للبحث نفسه ولا أهمية عندهم للأشخاص وأهدافهم ونواياهم. فالمستشرقون لم يشيدوا الاستشراق، بل ان الاستشراق مقدم على

المستشرق. أي ان ظهور روح الاستشراق قد اقتضت ان يصبح البعض مستشرقين.

نحن نعلم بأن تأريخ معارفنا وفلسفتنا وأدبنا قد كتبه المستشرقون، ونحا باحثونا منحاهم ايضاً وساروا على خطاهم وطريقتهم. فالباحث لا يدرس المضامين عادة ولا يبحثها، بل وانه يصدر حكماً مسبقاً فيها. فعلى صعيد فلسفة العصر الاسلامي مثلاً يصدر الباحث هذا الحكم وهو ان فلاسفة العصر الاسلامي قد كرروا ذات المواضيع اليونانية على نحو ناقص، وأنهم اذا ما أدخلوا تغييراً عليها فانما لأجل التوفيق بين الفلسفة والدين.

وغير العارف بالفلسفة لو أصدر حكماً كهذا فلا ضير عليه، اما ذلك العارف بالفلسفة والذي لديه رغبة في التفكير فيعلم بأن الفكر ليس لعبة كي يتلاعب به كل أحد انطلاقاً من أهوائه أو لبعض الاعتبارات.

المؤسسون لفلسفة العصر الاسلامي قد طالعوا الفلسفة اليونانية في بادئ الأمر ونظروا فيها، ثم درسوها وبحثوا فيها وحققوها وبلغوا مرحلة الاجتهاد في ظل تعاليم الاسلام وبالقابلية التي ظهرت لديهم. فلا معنى للتقليد في الفلسفة أساساً ما لم يكن المدعي للفلسفة جاهلاً بها ومتظاهراً. فلو أدرك أحدٌ آراء افلاطون وأرسطو أو ابن سينا وملا صدرا وكانت على الوجه الصحيح، فلابد ان يكون شريكاً لهم في افكارهم وليس مقلداً لهم. ولو كتبنا تأريخ الفلسفة وفق هذه الرؤية

لكان تأريخاً آخر.

طبعاً إن كتابة تأريخ آخر ليس بالأمر السهل، وما دمنا نفزع من عناوين مثل «الاسلوب العلمي»، فليس بمقدورنا الوصول الى حقيقة الشرق. وليس بامكان أحد ان يقول لا نريد البحث. فالبحث كان موجوداً ولازال ويجب أن يبقى، غير ان قدماء الباحثين كانوا يبحثون لمعرفة الامور التي يجهلونها، اما الباحثون في العصر الراهن فلا يهدفون المعرفة، وانما جمع المعلومات حول الاشياء والأشخاص والكتب والآراء التي يمكن عن طريقها وضع كل شيء في تبويبه الخاص.

يقول أخصائي لبناني في الكتب: «قيل الكثير بشأن آراء الفارابي ولم يبحث أحد في حياته»، وقد قال هذا الكلام بلهجة توحي بأنْ نترك تعاليم الفارابي وآراءه وننطلق نحو أقربائه وذويه ونحصل على معلومات تتعلق بتفاصيل حياته. فليس هناك فرق لدى الباحثين بين البحث في تفاصيل حياة الشخص أو في آرائه وآثاره!

طبعاً للاطلاع على حياة المفكر، من الضروري البحث في آثاره وآرائه. لكن ما فائدة البحث وما جدواه اذا لم يكن الهدف منه فهم آراء المفكر ومعرفتها.

من أجل البحث في مقام الفارابي ومكانته التأريخية لابد من التعرف على الفلسفة اليونانية الى حد ما وأن نعلم كيف وصلت هذه الفلسفة الى العالم الاسلامي، وألّا نحكم قبل التحقيق والدراسة بتقليدية أو إصالة آراء الفيلسوف. كما علينا الالتفات خلال المقارنة بين الآراء الى

ان الاتفاق أو الاختلاف بين الفلاسفة في استعراض ظاهر المسائل ليس بامكانه ان يكون ملاكاً للحكم. أي ليس بإمكاننا على سبيل المثال ان نقول بأن ابن سينا مقلد لأرسطو لمجرد انه يتفق معه في كثير من المسائل. ولو رفض ملا صدرا رأي ابن سينا في بعض الأمور وانبرى لعرض رأي مستقل فعلينا ألا نتصور بأن هذين الفيلسوفين بعيد أحدهما عن الآخر، وانما يجب النظر في هذه الموارد الى الاصول. واذا كان الفارابي قد بدأ من حيث بدأ اليونانيون، فليس بامكانه ان يكون فيلسوفاً مؤسساً وربما عُدّ مجرد عالم او محقق في الفلسفة. ولا شك في ان الفيلسوف الذي يعثر على اصول حديثة لابد وأن يستعرض المسائل على نحو آخر، وإنْ بدا انّ بعض المسائل تتكرر بنفس الاسلوب الذي سلكه الأسلاف.

وبهذه المقدمات بامكاننا ان نثير السؤال التالي الذي كان يحضرني طيلة فترة دراسة مقام الفارابي: ما هي علاقة الفارابي بالمدينة الاسلامية خلال الفترة التي تم فيها تدوين العلوم والمعارف الاسلامية الى حد ما واستحوذ المسلمون على مختلف العلوم لاسيما علوم اليونانيين؟ يقال ان الفارابي حينما سمع بعجز متى بن يونس عن اثبات اهمية المنطق ولزوم تعليمه خلال مناظرته مع أبي سعيد السيرافي ـ وكان نحوياً ومتكلماً وأديباً ـ لم يعتبر ذلك هزيمة للمنطق، بل هزيمة لشخص قليل المعرفة بالأدب العربي في مقابل أديب عالم، وكتب على أثر ذلك رسالة هي بمثابة رد غير مباشر على تساؤلات واعتراضات

السيرافي.

وفي المناظرة بين ابي سعيد السيرافي ومتى بن يـونس الكـثير مـن النقاط الجديرة بالملاحظة، والتي من أغـربها قـول ابي سـعيد بـعدم الحاجة الى المنطق مع وجود علم النحو والعقل. والمدهش ايـضاً ان جانبي المناظرة كليهما يتحدث عن العقل إلّا ان كلاً منهما يريد منه معنىً خاصاً. فالنحوي المتكلم لا يعتقد باقتصار العقل على العقل المنطقي بل ويدعي بأن هذه الهدية اليونانية زائدة اذا لم تكن ضارة. ولكن مترجم ومعلم المـنطق وعلى غرار الفلاسفة يـعتقد بأن المـنطق عـين العـقل، والعقل المنطقي صورة تامة للعقل والعقل المطلق، ولذلك فهو لا يتعلق بفئة خاصة وانما بالمستوى العلمي.

وعلى العكس مما قيل بأن اعتراضات الغزالي والامام الفخر الرازي مؤثرة على إضعاف الفلسفة، يمكن القول بأن بعض هذه الاعتراضات كانت من لوازم ازدهار الفلسفة في العصر الاسلامي. وسعى الفارابي من خلال فلسفته للتقريب بين الدين والفلسفة. ونحا ابن سينا منحاه الى حد ما ايضاً، غير ان هذا المشروع كان يعاني من بعض العيوب. ورفض ابن رشد اسلوب الفارابي وابن سينا، وقال ابن خـلدون بأن الفارابي وابن سينا قد مزجا الفلسفة بالدين.

ويوجد اليوم من يزعم بأن فلسفة العصر الاسلامي فلسفة ملتقطة دون ان يكون قد القى ولو نظرة على كتاب في الفلسفة بل وحتى على مقدمة ابن خلدون. والحقيقة هي ان مشروع الفارابي وابن سينا لم يكن

ملتقطاً وانما يعاني من بعض العيوب. لم يرفض الغزالي والفخر الرازي الفلسفة كلياً، وانما شاهدا التقريب بين الدين والفلسفة امراً ناقصاً وغير تام وقد عبرا عن هذا النقص وأشارا اليه من خلال الاعتراض على الفلسفة والفلاسفة. والتفت الفلاسفة اللاحقون الى هذه الاعتراضات وعدّوا الكثير منها صادقاً على مشروع الفارابي وابن سينا، إلّا انهم قالوا بأنها لا تورد أي خلل في الفلسفة. وأدخل الفلاسفة المتأخرون العلوم والمعارف الاسلامية بل وحتى اعتراضات المعترضين الى بنائهم الفلسفي ومزجوا الكلام والمعارف بالفلسفة.

٢ ـ أشرنا الى ان من اهم الموضوعات الأساسية في فلسفة الفارابي هو بحث العلاقة بين الدين والفلسفة. وأعتقد ان الفارابي قد تأمل في هذه المسألة كثيراً. ولربما قد شغلت الفلسفة موقعاً في تأريخ الاسلام من خلال هذا التأمل. فحينما تُضم الفلسفة ـ التي تختص من وجهة نظر الفارابي بالخواص ـ الى الدين، فلن تُصبح حينئذ مجموعة من المسائل والمطالب التي هي بمثابة واسطة للتفنن.

يعتقد الفارابي ان الفلسفة عين آراء اهل المدينة الفاضلة ويرى ان رئيس المدينة يجب ان يكون فيلسوفاً قد أخذ علمه من مبدأ الوحي. والنبي هو الرئيس الفيلسوف للمدينة الفاضلة. والدين الصحيح برأي الفارابي هو عين الفلسفة.

ولو جُزّئ الدين الى اصول وفروع، فالفلسفة تشتمل على الحكمتين النظرية والعملية. والحكمة العملية وعلى غرار فروع الدين مؤسسة

على الاصول والحكمة النظرية. الفارابي في أغلب كتبه ورسائله ومنها «آراء اهل المدينة الفاضلة» و«السياسة المدنية»، يشير بالاجمال الى الآراء الفلسفية الصحيحة ثم يصل الى وصف نظام المدينة الفاضلة والمدن الفاسقة والضالة. ويرى ان تحقق المدينة الفاضلة يعتمد على وجود آراء وأفكار صحيحة لدى الناس. كما يرى ان نظام المدينة متناظر مع نظام العالم، ويجب معرفة هذين النظامين بالعلم النظري. ولا يتاح ترتيب النظام الفاضل بدون هذه المعرفة.

بتعبير آخر: السياسة الفاضلة سياسة الرؤساء الراسخين في العلم المبادرين الى تعليم قومهم والعاملين على ايصالهم الى المقام اللائق بهم. وفي غير هذه الصورة لا تُعد المدينة مدينة فاضلة وليس بامكان أهلها أن تكون لديهم أعمال فاضلة. بتعبير آخر: انه ومن أجل اقامة نظام فاضل وعادل فلابد ان يتعرف فريق من أهلها على العدل، وأن يتحقق هذا العدل في وجودهم، فيصبح العمل والاعتقاد واحداً لديهم. ومن الواضح لو ان أعمال قوم ما لم ترتكز الى أفكارهم وعقائدهم، فانهم قوم مرضى وفاسدون.

ما أثاره بعض المتفلسفين الاوربيين والانجليز مؤخراً حول فصل العلم عن العمل، اذا كانوا يقصدون وصف الانحطاط الذي بلغته الفلسفة، وغلبة فساد العقل والاخلاق، فهم محقون في ذلك ولابد من انعام النظر في كلامهم. اضف الى ذلك: بما انهم يقصدون العلم بالمعنى الاصطلاحي الحديث ويحصرون العلم ضمن اطار البحوث المحددة

باسلوب العلم الحديث، فلهم الحق في القول بأن الاخلاق لا تنشأ عن الفيزياء والكيمياء. اما ما ذهب إليه «هيوم» وأخلافه من انهم قد اكتشفوا خلطاً في آراء الماضين، فهو زعم لا حقيقة له، ما لم نقل: بما انه كان يضع المفهوم الذي لديه عن العلم في محل رأي تمام الفلاسفة، فلابد ان يشاهد الخلط واللاانسجام في آرائهم. وقد استساغ اتباع ديفيد هيوم خطأه وعدّوه درجةً من الكمال.

غير ان ظهور هذه المباحث على علاقة ليس بأزمة الأخلاق فحسب وانما بالانحطاط والفساد الفكريين لا سيما اذا اكدنا على عدم اعتبار الوضع المنحط الفاسد وضعاً طبيعياً.

٣ ـ الفارابي يطلب نظاماً ومنظمة عقلية وعقلانية. ويخطط لمدينة رئيسها أعلم القوم وأعقلهم، ويستعين بالروح الأمين (العقل الفعال) ويبلغ عونه العقلي جميع اجزاء المدينة وأعضائها. والفارابي يميز بالطبع بين العلمين النظري والعملي ولم يخلط بين احكام هذين الجزءين من العلم. ويعبّر عن اعتقاده بأن العقل النظري والعقل العملي شأنان ومظهران لعقل واحد. فبأحد الشأنين تُعرف الأشياء كما هي، ويُعيَّن بالشأن الآخر: ماذا يجب أن يُفعل؟.

طبعاً من الممكن ان يقوم أحد وعلى سبيل الصدفة بعمل خير، غير ان نظام المدينة لا يقوم على نظام الصدفة، ولا تتحقق الخيرات في المدينة اذا لم يعرف اهلها الخير والخيرات. وحينما يقول الفارابي بأن الوجود خير، كيف يكون بالامكان اقتطاع النظر والعمل والعلم

والأخلاق والسياسة بعضها عن البعض الآخر؟[١]

ويبدو ان الفارابي يحذو حذو افلاطون في بيان هذه المعاني. إلّا انه لم يَحْذُ بشكل مباشر حذو افلاطون وأرسطو ولا افلوطين في قوله بالاتحاد بين الدين والفلسفة وفي تطبيق اصول الدين على الحكمة النظرية والفروع. لكن ونظراً لعدم امكان التوفيق بين كل رأي وكل رسم وقاعدة ولابد للعلم ان تكون له جذور في روح القوم، سعى الفارابي خلال تأسيس فلسفة العصر الاسلامي لتعليم الفلاسفة لغة الدين، وهي اللغة التي لم يكن يعرفها متى بن يونس وعجز عنها خلال مناظرته لأبي سعيد السيرافي. بل حتى الفيلسوف العربي الكندي لم يتعلم هذه اللغة كما ينبغي رغم انه كان اديباً وفاضلاً. اما الفارابي فقد علّم اهل الفلسفة لغة الدين وكذلك لغة العقل بمعنى الفلسفة.

٤ ـ النقطة التي لابدّ من ذكرها بشكل خاص هي ان العقل قد جاء في هذا الكتاب بمعان مختلفة. وقد تحدث الفارابي في كتاب «في معاني العقل» عن ستة عقول. إلّا انه حينما يتحدث عن العقل دون ان يصرح ماذا يريد به، فانه يريد به عادة قوة ادراك الكليات. فهذا العقل من وجهة نظره ليس مجرد قوة نفسانية، وانما يستعين في كماله بموضع آخر ويقدم العون للقوى النفسانية. ويجب عدم الخلط بين هذا العقل

---

(١) ان فصل السياسة عن الدين بل وحتى عن الفلسفة، متعلق بالفترة التي كان يرى فيها الاستكبار تعلق جميع القوة به ولا يرى أي قاعدة اخرى للفعل والعمل، وان على جميع سكان العالم ان يقلدوه تقليداً أعمى.

ومفهوم أو مفاهيم العقل في فلسفة العصر الحديث. ومن حالات سوء الفهم في تاريخ الفلسفة هي النظر أحياناً الى الالفاظ المشككة وحتى المتشابهة وكأنها متواطئة، ومتى ما ورد لفظ العقل أُخذ معناه الأخير مطلقاً ومن ثم المبادرة الى التفسير طبقاً لهذا المعنى. ومن الواضح انه لو تغيرت معاني الألفاظ فلا يجب ان يُنسب هذا التغيير الى أهواء اهل القلم واللغة. فكما ان العقل له معنى في فلسفة الفارابي، له معنىً آخر في الفلسفة الحديثة. فالفارابي والفلاسفة الجدد لم يستخدموا العقل بالمعاني التي رغبوا فيها وأرادوها. وانما ظهر العقل في فلسفة الفارابي بالمعنى الذي اورده. كما ان عقل العصر الحديث هو ذاته الذي يتحدث عنه فلاسفة الغرب.

فالعقل الذي يصفه التجريبيون والوضعيون والمناطقة الغربيون الجدد عقل ضعيف. ولو اعتبره البعض عاجزاً عن فهم الكليات وقاصراً عن الحكم في الشؤون العملية فان ذلك امر صحيح لأن العقل الذي وصل اليهم عقل متآكل وعليل. بتعبير آخر: لا مكان في تفكيرهم وفي المعاملات التي تجري فيما حولهم للشيء الذي كان يطلق عليه المتقدمون اسم العقل. كما لا يتسع المنطق الغربي الحديث إلّا للأحكام اليومية والقضايا التجريبية للعلم الحديث. أي ان هذا المنطق في الواقع عبارة عن الصورة الرمزية للغة اليومية للعلم الحديث، ولا اعتبار له إلّا ضمن هذا الحد. غير ان ارباب هذا المنطق لا يرضون بهذا الحد بل يزعمون بأن ما لا يُستوعب في هذا المنطق لا اعتبار له. وهذا

الأمر وفي ذات الوقت الذي يعبّر عن العجب والغرور يدل على الضعف والعجز أيضاً. اذن فحينما يحبس المرء نفسه في اطار العجب والأنانية، ليس بوسعه أن يبلغ الحرية والعظمة.

كان «كانت» يقول بأنه قد حدّد العقل ليفتح الطريق أمام الدين. ولا ادري ماذا يريد بهذ العبارة إلّا انني اعلم بأنه لم يُفتح الطريق بوجه الدين من خلال سعيه الفلسفي، وانما ظهرت صورة اخرى للعقل وهو العقل التقني الذي يغلب على كل شيء وفي كل مكان. وهذا العقل ليس على صورة واحدة، وأكثر صوره شيوعاً عبارة عن نظام وهمي كمي يقف في مقابل عقل الفلسفة في نهاية المطاف، وبه تُنكر جميع صور العقل الاخرى.

اذن حينما نقول بأن نظام المدينة الفاضلة عند الفارابي نظام عقلي، فلابد ان يكون لدينا ادراك لمعنى العقل عند الفيلسوف. واذا ما قلنا شيئاً بشأن «هيمنة العقل» في اليوطوبيا، فيجب ألا نتصور بأن المدينة الفاضلة واليوطوبيا شيء واحد أو انهما تابعان لعقل واحد. فالعقل المهيمن على اليوطوبيا عبارة عن نظام وهمي وشيء شبيه بالعقل التقني. واذا كان للمدينة الفاضلة نظام منسجم مع نظام عالم المعقول فان نظام اليوطوبيا مستنسخ عن الصورة المنظمة والدقيقة للتقنية القهرية والايجابية. وأعتقد ان العقل التقني قد ظهر في يوطوبيا توماس مور و «أطلنطا الجديدة» لفرنسيس بيكون ونحوهما. اذن لو أسمينا في موضع ما النظام اليوطوبي بالعقلي فانه لا يخلو من التسامح سيما اذا كان

المراد بالعقل المذكور ذلك النظام الوهمي وليس العقلي في مقابل غير العقلي.

اذن اذا كان النظام اليوطوبي موصوفاً في الفصل الثالث بوصف العقلي فلا ينبغي ان نعتبره كالمدينة الفاضلة مدينة العقل. فهذان الاثنان وان كان بينهما علاقة تأريخية إلّا ان ماهيتهما ليست واحدة، بل ويقابل احدهما الآخر. طبعاً يبدوان في الظاهر تابعين لنظام عقلي إلّا ان لكل منهما مرتبة مغايرة للاخرى. والعقل اليوطوبي عقل عاجز. وقد أشرت الى هذه النقطة لكي يُعلم ان صفة العقلي لم تُستخدم على سبيل المدح.

٥ ـ هناك بعض التعابير الاخرى في هذا الكتاب قد تؤدي الى سوء الفهم. فقد تكررت لفظة نحن في العديد من المواضع. والمراد بهذه اللفظة هم المثقفون. ومع اني لم ألصق بنفسي عنوان المثقف قط ولا اريد ان اكون في عداد المثقفين ومع ذلك فاني جزء منهم من حيث الشغل والظاهر. لذلك كلما اردت ان انسب اليهم الحسن والسيِّئ جعلت من الضمير «نحن» مبرراً لذلك، فتحدثت مثلاً عن تغربنا، وعدم اهتمامنا بالفكر ... الخ. وحينما هيمنت الثقافة السطحية واستمرت هذه الهيمنة لما يربو على مائة عام، فهل كان هناك من ادرك ماهية الثقافة وأفضى بادراكه للآخرين؟ فاولئك الذين لزموا الصمت ظلوا على هامش تأريخ الثقافة.

واذا ما وجه المثقفون الينا اللوم لأمر من الامور، فانهم غير مبرئين بشكل كلي لأن تاريخنا خلال القرن الاخير مرتبط بالغرب فكرياً

وأخلاقياً، ومن لم يدرك حقيقة هذا الارتباط فانه مرتبط بهذا التاريخ. وقولي بأن تأريخ القرن الأخير تأريخ مرتبط بالغرب لا أقصد منه بأن الشعب بأسره قد استسلم للغرب روحاً وقلباً وانما اقصد ان كل ما جرى علينا خلال هذه الفترة، كان تاريخياً غربياً. أو بتعبير أصحّ: ان الأجواء السائدة كانت اجواء الاستغراب وان عُدّت حادثة مثل اعدام الحاج الشيخ فضل الله النوري مظهراً من مظاهر مقاومة الاستغراب. وقد وقع القلم الذي يُعد عامل التاريخ بيد القوة الضعيفة والغالبة في الظاهر. ورغم ان المقاومة لم تنقطع قط إلّا ان احداً لم يجرؤ على التعرض للهدايا القادمة من الغرب منذ ايام الشيخ فضل الله النوري وحتى نهاية العهد الدكتاتوري لرضا خان. وربما كان البعض ينظر الى هذه الامور بأنها غير مهمة ولذلك فانهم لم يتحدثوا عنها بشيء، وهم غالباً لم يكونوا راغبين في معرفة بأن كل ما يأتي، يُعد من آثار هيمنة الكفر وغربة الدين.

فخلال تلك الأعوام، لم يكن الاسلام غريباً فقط، وانما كان قد أُقصي رسمياً وعلنياً. اذن فان نهاية كل تاريخ بمثابة تحقق جميع آثار ومستلزمات ونتائج حقيقة ذلك التاريخ. ولكن هل تحققت حقيقة الاسلام في التاريخ؟ الاسلام غير ناقص في حد ذاته. بل قد تحققت الثقافة والأدب والعلم والحكمة المعنوية في العصر الاسلامي، وبلغ تأريخه ذروته. ولكن هذا ظاهر القضية فحسب. فكل تاريخ مظهر لاسم، ويغلب عليه اسم. والأسماء تظهر وتختفي في العصور والأدوار.

اما الاسلام فانه يتعلق باسم جامع، وانه لا ينتهي الى نهاية حتى وان استتر بالحجب، لأن تحققه التام والتمام عين ظهور الاسم الجامع وولايته واستقرار العدل الكلي.

والعصر الذي مررنا ويمر العالم الاسلامي به هو عصر غربة الاسلام. فالغرب في هذا اليوم قبلة اغلب الدول والبلدان الاسلامية، وتأريخ الغرب قد أضحى تأريخ جميع الاقوام والامم. أي ان الناس جميعاً يسيرون في الطريق الذي تحدد في الغرب. وفي ظل مثل هذا الوضع تُعد جميع التواريخ منتهية. اذن لو أُشير في موضع ما من هذا الكتاب الى نهاية تأريخ العصر الاسلامي فالمراد بذلك هيمنة الاستغراب ومدى وضع القواعد والقيم الغربية الممسوخة، وفصل السياسة عن الدين من اجل الارتباط الكامل بالغرب.

كان الحكم قبل الدستورية حكماً ظالماً، وهبّ الشعب وعلماء الدين ثائرين على ذلك الظلم، لكن الحكم الدستوري وخلافاً لما كانوا يتصورون لم يكن يعير اهتماماً للظلم، وانما اورد قانوناً آخر بدلاً من الشريعة. ولذلك ليس من الغريب ان نجد في آثار المدافعين عن الحكم الدستوري مناهضةً صريحة للدين. واذا ما تحدثوا بشيء عن الظلم فانه على صلة بالكلمات التي كانت تتناقلها الأفواه بأوربا في القرن الثامن عشر. ان ظهور هذا الوضع يمثل في الواقع ظهوراً للتاريخ الحديث، وقد ارتبطنا نحن بهذه الطريقة بذيل التاريخ الغربي.

لقد قلت في موضع ان الماركسية هي عين ما هو متحقق في الاتحاد

السوفيتي واوربا الشرقية وبعض بلدان الشرق الأقصى. وربما هناك من يقيس الماركسية بالاسلام ويقول بأن الاسلام قد تحقق في التاريخ ايضاً. اولاً وكما هو ظاهر فالاسلام قد عاد في العهد الاموي الى الجاهلية نوعاً ما في عين التقليد لآداب الرومان والفرس. ثانياً لقد غطت الحجب العلمية والنظرية حقيقة الاسلام، كما ان الغفلة التي حدثت قد استنفدت المقدرة الدفاعية فوجدت مختلف الاقوام والامم فرصة مهاجمة الاسلام واستمرار هذا التهاجم الى يومنا هذا. كما لابد من الاشارة الى ان اقسى الضربات التي وجهت للاسلام هي تلك التي وجهها المسلمون أنفسهم. لكن ورغم كل ذلك فقد انتهت جميع تلك الهجمات والحملات الى الفشل. واذا ما وصلت الماركسية أو اية ايديولوجية اخرى الى نهايتها، واذا تم نسخ الشرائع الماضية، فذلك لانتهاء مرحلة ولاية الاسم والذي تُعد تلك المرحلة مظهراً له. اما الاسلام فانه مظهر الاسم الجامع ويتحقق باستقرار ولاية هذا الاسم.

ولا شك في ان لدينا ثقافة العصر الاسلامي وأدبه وعلمه وحكمته، ومتى ما تجاوزت الغفلة الحدود، انبرى رجال الله والمفكرون الالهيون لتجديد العهد الديني. ورغم هيمنة الاستغراب في العصر الاخير بشكل سيئ نظراً للغفلة التي طرأت، ولكنه ومثل الحجب الاخرى فلا يجب الاستهانة به ولا الشعور بالفزع منه رغم احتمائه بجميع القوى الشيطانية الحديثة.

ان ما أشرت اليه بالابهام والاجمال على صعيد اساتذة الفلسفة في

العصر الاخير، له علاقة بالسؤال التالي: لماذا لم يتصدّوا خلال العقود الأخيرة لما راح يُعرف بالتجددية وللأيديولوجيات المستوردة؟ اما اذا كان هناك من لم يبال بأفكار «ملكم» و «آخوند زاده» و«ميرزا آقا خان الكرماني» واتباعهم ولم يبادر الى تسليط الضوء على ضعف هذه الأفكار، فقد بدأ الدفاع عن الاسلام لمواجهة الجيل الآخر من المستغربين. وقد استعانوا بالفلسفة في هذا الدفاع، فظهر علم الكلام العقلي الى جانب علم الكلام النقلي. وكشفت الثورة الاسلامية الايرانية عن اهمية هذا الدفاع والمقاومة. ورغم ذلك نقول بأن اخطر الهجمات كانت تلك الموجهة من الغرب وشبه الفلسفات الغربية، وقلما حصل التفات نحو هذا الخطر.

هل بالامكان التفاؤل بألّا تقسّم عدة معدودة من اهل النظر الغرب الى غرب عارف بالله وغرب جاحد بالله، وألّا تحمل النزاعات فيما بين الغربيين محمل الجد لأنها نزاعات عرضية؟ فهم لا يختلفون بشأن الهيمنة الغربية وفي اصول تعليم التفكير الغربي. ولو كان بامكاننا تحليل اقوال مشاهير فلسفة الغرب وايديولوجيته لرأينا انها تعود جميعاً لاصول مذهب اصالة الانسان، أي ان كتّاب عصر النهضة الاوربية ومثقفي القرن الثامن عشر ـ والذين اراد مثقفونا التأسي بهم ـ وفلاسفة مثل كانت وهيغل وماركس، والاشتراكيين، والاشتراكيين الديمقراطيين، وعلماء الاجتماع، والوجوديين، والاحزاب السياسية، والمنظمات السرية كالماسونية، كانوا جميعاً من القائلين باصالة الانسان.

اذن تقف جميع آراء هؤلاء في مقابل الدين والتوحيد والمعنوية ولا تلتقي مع الاسلام. وبامكاننا ان ندرك من خلال آرائهم واقوالهم ماهية الغرب ولو على سبيل الاجمال.

٦ ـ والأمر الآخر الذي لابد من الاشارة اليه هو انني لم اتحدث في هذا الكتاب ولا في أي مؤلف آخر بنبرة مادحة للفلسفة، كما اني لا أستسيغ بشكل خاص مقالة ان الفلسفة باطن الدين، ولكن يجب ألا يُحمل هذا الأمر على معارضة الفلسفة وانكار مطلق العقل. طبعاً المنطق اسلوب عقلي والفلسفة نظر عقلي. غير ان العقل لا ينحصر ضمن اطار العقل الفلسفي فقط. فالعقل الفلسفي عقل تاريخي، ويجب البحث عن تأريخه منذ افلاطون والى يومنا هذا. والقضية هي ان العقل والمنطق اللذين يدافع عنهما بعض مشاهير هذا العصر مثل راسل وكارناب وبوبر والمنطقيين الجدد بشكل عام، عقل قصير النظر ومحدود في اطار التقنية ولا يُطلق إلّا على قضايا العلم الجديد والحديث اليومي لعامة الناس. ولا يدعي اصحاب هذا المنطق أمراً غير هذا، إلّا انهم يلجأون في الغالب الى صياغة معضلات وأحاج من اللغة العادية بل وحتى من الحكم المبتذل باسلوب تكلفي[١]، واطلاق اسم المنطق عليه، وتصور ان الفلسفة عينه.

ان هؤلاء يبرهنون في الواقع على عقل قابل للاطلاق فقط على

---

(١) ربما يريدون بقولهم «ان عمل الفيلسوف حل الأحجية لا كشف الحقائق» التلاعب بالألفاظ والأحكام.

قضايا العلم الحديث وبلغة الزقاق والسوق. وهذا العقل والمنطق عبارة عن صورة انتزاعية للعادات العلمية واللغوية للزمان. فحينما تلوم شخصية شهيرة مثل برتراند راسل الفلاسفة ـ بدءاً بافلاطون وانتهاءً بويليام جيمز ـ لأنهم قد وقعوا في التعبير عن آرائهم تحت تأثير النزعة نحو تهذيب الاخلاق، فانه اولاً لم يلتفت الى ان حكمه هذا ليس مجرد حكم خبري لأنه قال هذا الكلام عن عدم ايمان بتهذيب الاخلاق وتعبيراً عن معارضته لها. ثانياً انه نفسه قد وقع تحت تأثير النزعة نحو تهذيب الاخلاق. فكيف تصور اللغة العادية والعلم الرسمي لغة المنطق وعلمه؟ وكيف وزن كل شيء وفق هذا المقياس وحكم على أساسه، في حين لا يُعد العلم الرسمي ولغة الشارع علم المنطق ولغته؟ ولو حكم أحد بمثل هذا الحكم، فقد حكم حكماً انشائياً لا خبرياً.

منذ هيوم وحتى راسل وتلامذته ومن خلفه أُطلق الكثير من الصخب الذي يفيد بأن الفلاسفة القدماء قد خلطوا بين الخبر والانشاء، والعجيب ان هذا الخلط كان امراً عادياً وشائعاً في أقوالهم وكتاباتهم، وحينما نقرأ موضوعاتهم الحافلة بالمجاملة واللوم والاهانة ومقالاتهم ذات النبرة العتابية والخطابية، يبدو انهم يشاهدون انفسهم في مرآة الفلاسفة وينسبون عيوبهم اليهم. وبما انهم يعتقدون عن علم أو جهل بأن البحث يجب ان يكون في خدمة القيم الرسمية الموجودة في الغرب ولأنهم اتخذوا من اسم الفلسفة واسطة لتعزيز الكيان الغربي، فقد تصوروا بأن جميع المفكرين يفكرون طبقاً لما تقتضيه أهدافهم.

ولابد من الالتفات الى ان تهذيب الاخلاق يؤلف من وجهة نظرهم حتى أقل من التطلع لتحقيق أهدافهم اليومية. انهم لا يبحثون قط في ماهية ومنشأ علم الاخلاق والأحكام الاخلاقية.

وليس هناك نزاع لو لم يعتبر هؤلاء مَنطقهم كمال العقل ولو أصغوا لمقولتهم القائلة لا تقل ما لا تعلم. فهذه المرتبة التي ادركوها واكتشفوها هي أسفل العقل وليست كمال العقل. ان اولئك الذين يعتبرون الوضع الغربي الراهن كمال الوجود البشري، يعتبرون هذا المنطق مرتبة الكمال العقلي، إلّا انهم قد سلموا في هذه الحالة بالمسلّمات والمشهورات. ونقول بصراحة انه لا توجد طائفة تابعة للمشهورات وأسيرة الوضع الموجود بحجم هذا الفريق من الفلاسفة، وان كانوا قد امضوا عمرهم في غمرة المفاهيم والمعاني الانتزاعية وشبه المنطق والفلسفة.

اذن لا يمكن على أي حال اثبات مسائل الفلسفة بهذا المنطق، وليس بالامكان الخروج بواسطته من حدود الشؤون العادية اليومية. فهذا المنطق لعبة تعمل مثل جميع الألعاب الرسمية والتسليات على انقاذ الانسان من التفكير. وربما يختلف عن الألعاب الاخرى في انه معقد وممل، في حين ان اللعبة تهدف الى التخلص من الملل والسأم.

المنطق الحديث مناهض للتفكير. وقد نهي فيه عملياً عن تناول حقيقة المسائل الراهنة وماهية عالم الهيمنة والظلم. وقد انخرط بصورة غير مباشرة ـ ان لم يكن مباشرة ـ في خدمة تثبيت الوضع

الاستكباري القائم. اذن طبقاً لهذا المنطق أو بمقتضى ما يقول المشتغلون به، من العبث ان ينطلق الانسان للانهماك في غير الشؤون اليومية والبحوث العلمية الحديثة. أي يجب ان يكون لاعب ميدان قد تعينت حدوده وظهرت في منطق الظاهر.

اذن لو عارض أحد هذا المنطق، فهل خالف العلم الحقيقي أو الفلسفة؟ ويبدو ان الاجابة على هذا السؤال ليست منفية فحسب وانما لو استسلم أحد لهذا المنطق لانجر عمله الى انكار الفلسفة والعلم الحقيقي. ولو قيل بأن مؤسسي واتباع هذا المنطق مناهضون للعلم، فلابد من الوقوف ملياً عند هذا الكلام. ففي مقياس هذا المنطق الجديد لا وزن لأية فلسفة، اذ يرى أصحاب هذا المنطق وكما قلنا انه لا معنى لكل ما لا يستوعبه هذا المنطق.

نحن نعلم ان آراء الفارابي تتعلق بمرتبة وراء السطح والظاهر وبعالم غير العالم الحديث، في حين يتعلق المنطق المشار اليه بسطح وظاهر العالم الحديث، ويرفض كل ما لا يتعلق بالسطح والظاهر. اذن لا يصح ان يُتخذ المنطق وبدون أية دراسة معياراً للحكم على كل شيء. فبالمنطق الحديث لا يمكن ولا يجب الحكم على فلسفة العصر الاسلامي وانما لهذه الفلسفة منطق آخر يمكن بواسطته دراسة مسائلها. ومع ذلك لا يمكن بواسطة هذا المنطق التحقيق في كل شيء. ولابد من الالتفات جيداً الى الأمر التالي وهو ان بامكاننا ان نقول كل ما يحلو لنا في امتداح المنطق والتفكير المنطقي، اما على صعيد التفكير فلا. فالمنطق

صورة الفكر، ولكن هل هذه الصورة مطلقة؟ وهل يمكن اطلاقها على كل مادة؟ وهل يجوز تعميم حكمها على جميع مراتب الوجود؟ وهل حقيقة الوجود تابعة لها؟ طبعاً كل ما يصدَّق أو يكذَّب فانه بنحو من العقل يُصدَّق أو يُكذَّب. ووردت في الكتاب السماوي مشتقات أو عين لفظ العقل والبرهان.

حذار من اطلاق التعاريف المتأخرة للعقل والتعقل على العقل القرآني قبل التحقيق. فنحن كان لدينا على سبيل المثال لفظة «برهان»، وحينما تعرفنا على المنطق اطلقنا لفظة البرهان على ما يعرف في المنطق اليوناني بـ «ابوطيقا»، فتخصص لفظ البرهان منذ ذلك الحين بالبرهان المنطقي. ولكن هل المراد بالبرهان في الآية الكريمة ﴿يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا اليكم نوراً مبيناً﴾[1] القياس الذي مقدماته يقينية؟ لا شك في ان الجواب منفي. وما أروع المرحوم العلامة الطباطبائي ـ مفسر وعالم الدين ومحقق الفلسفة المعاصر ـ الذي لم يشر الى المنطق البرهاني في تفسيره لهذه الآية، ولم يسمح لما لديه من علم واسع في المنطق والفلسفة بالتدخل في التفسير كي يظل وفياً للعهد الذي قطعه على نفسه، أي تفسير القرآن بالقرآن. لذلك لو كان هناك من لا يعرف منزلة هذا الرجل الكبير الفلسفية لظن انه لا علم له بالمنطق.

نريد أن نقول بأن معان ومفاهيم جديدة قد ظهرت بظهور الفلسفة،

---

(١) النساء، ١٧٤.

وقد عُبر عن هذه المعاني بألفاظ لها معان اخرى في اللغة. اذن فالنطق والعقل والحجة والبرهان، ألفاظ ليست مما جاء بها اليونانيون، إلّا انها اكتسبت معان خاصة في الفلسفة، وليس من الصحيح ان نعتبر هـذا المعنى الخاص مطلقاً.

٧ ـ ان الهدف من ذكر هذه الملاحظات والمـقدمات أن يـقال بأن المنطق ليس مطلقاً وليس بالامكان قياس كل شيء به. اذن وبعد قول هذه المقولة نعود الى السؤال حول العلاقة بين الدين والفلسفة. فـهل يستوعب المنطق جميع الحقائق ومن بينها حقيقة الدين؟ وهل المـنطق الصوري معيار مطلق للتفكير ام لديه مضمون محدود ومعين؟

لقد سعى الفارابي ان يجعل من عقل الفلسفة سلطان التفكير وملاك الحكم في كل شيء. وحينما ندقق في كلماته في مجالات التوحيد والنبوة والمعاد، يصبح الموضوع اكثر جدية بتناسب الصور المنطقية والمضامين الدينية. فشخصيات كالفارابي وابن سينا قد اثبتت التـوحيد والنـبوة والمعاد بلغة فنية وفلسفية وعلى نحو استدلالي. اما اذا كان المفروض ان نذكر اسماء كبار الموحدين، فاننا نتذكر اسماء شخصيات لم تتحدث بلغة الفلسفة قط. ومن هنا يتضح ان الديـن في حـقيقته ليس بحـاجة الى الفلسفة ولو كان بحاجة اليها لنزلت الكـتب السماويـة بـلغة الفـلسفة ولكان ميثم التمار واويس القرني عالِمَين في الفلسفة.

ولكن هل ان الفلسفة لا تقدم أي دعم للدين؟ ويمكن ان نطرح هذا السؤال بصيغة اخرى وهـي: هـل ان الفـلسفة غـير مـضرة بـالدين

والتدين؟ ولا اجيب على هذين السؤالين هنا. وربما يُحمل ما قلته على انني معارض للفلسفة. ولكنني لست معارضاً للفلسفة ولم اعبر عن معارضتي لها. ولو تساءلتُ: هل يستوعب المنطق الصوري جميع الحقائق؟ فينبغي لأهل الفكر والرأي الاجابة على هذا السؤال. اما حينما اقول بأن ألوان المنطق الجديد والمناطقة الجدد قد افرغوا الفكر من محتواه وانهم يطبّلون للكلمات السطحية ويعرضون المجاملات الكثيرة وكأنها مطلق الحقيقة، فكلامي هذا ليس غير معارض للفلسفة فحسب، وانما هو دفاع عن حياضها أيضاً.

ومهما كانت نبرة كتابتي إلّا انني سعيت نحو حفظ الحدود والمراتب. وأقول اذا كان العقل الفلسفي يدعي ان بامكانه الاحاطة بحقيقة الدين فانه غير محق في دعواه، غير انني لم استصغر هذا العقل ولم انكر التحقيق في ماهية الأشياء. بل حتى على صعيد المتفلسفين المنطقيين الجدد لم أقل ان جهودهم كانت عبثاً، وانما اقول ان منطقهم لا يمتّ الى الفلسفة ـ بمعنى البحث في ماهيات الأشياء ـ بصلة، وانه غريب على الدين. أي انه بتعبير أصح: ينكر الدين والفلسفة في مآل الامر وكذلك في الاساس، وان كان انكاراً غير صريح. وقد يكون الصمت في بعض الأحيان ازاء شيء ما أسوأ من رفضه بشكل صريح.

اذن لو تحققت هذه الألوان الجديدة من المنطق في الذهن، فلا يظل مكان للعقل، وينتهي أمر صاحب مثل هذا العقل والمنطق الى انكار الدين والفلسفة. ان ذهننا ليس وعاء كي يضعوا فيه الأشياء ثم

يستخرجونها متى ما ارادوا. فالذهن عين الشيء الذي يُدرَك ويُصدق. أي ان المجموعة المنظمة من التصديقات التي لدينا تمثل سلطان وجودنا، ولكن نظراً لعجزنا عن تحليلها أحياناً وجهلنا بالاصول التي ترجع اليها، نلجأ الى التصديقات المتخالفة فنصاب بالاضطراب والارتباك. اذن فهذه الالوان من المنطق ليست غير مؤثرة وانما تشكل خطورة على التفكير. وهي أخطر على الفكر من المادية لأنها تظهر بصفتها مثلاً أعلى للفكر فتغطي عليه. فالمادية بل وحتى المادية الديالكتيكية منسجمة مع التأريخ الغربي وتُعد من مظاهره. اما الألوان المستحدثة من المنطق الجديد انما تدل على الابتعاد عن الفكر بل وتحول دونه.

اذن فذلك الذي يعترض على الفارابي ـ فيلسوف الدين والسياسة ـ ويقول لماذا يعتبر الفلسفة باطن الدين ليس بامكانه ان يصمت ازاء الخطر الصريح والخفي الذي يتهدد الدين والفلسفة معاً والفكر بشكل عام. انهم لو كانوا يقودون الانسان الى الدين والحق والعدل والحرية، لكانوا اهل دين وحق وعدل وحرية، إلّا انهم ليسوا كذلك لأنهم يدافعون عن النظام الغربي الراهن ـ وعن النظام الشرقي احياناً ـ ويحافظون عليه.

الفارابي قد استعان بالدين في عرض فلسفته ورأى ان رئاسة المدينة الفاضلة من شأن الانبياء وعدّهم فلاسفة حقيقيين. وقصده من وراء ذلك تعظيم الفلاسفة. ومع ذلك هناك الكثير من التساؤلات والاستفهامات في كلماته.

اذن حينما يثير أحدهم زوبعة وضوضاء ويحوّل الفهم العادي واللغة اليومية الى لغة العلائم ويصوغ منها طلسماً يعرضه في ميدان اللاايمان بصفته منطقاً وفلسفة ويتخذه معياراً وملاكاً لكل شيء، ماذا يجب العمل في مقابل هذه الزوبعة؟ ان ما يجب قوله فعلاً: أولاً ان هذا المنطق الجديد الذي قد يُدعى بالرياضيات في بعض الأحيان ليس رياضيات في حقيقة الأمر وانما تطاول الرياضيات على اللغة أو اضفاء صورة الرياضيات على العلاقات والنسب الموجودة في اللغة، وتحويلها بالنتيجة الى اللغة اليومية. ثانياً ان ما يُعرف باسلوب البحث لا يُراد به مجرد المعنى العادي للفظ. وانما اطلاق العلم الجديد واستصغار العلم والمعارف الاخرى، وهذا في الواقع نهج سوفسطائي.

منذ ما يربو على الفي عام والى يومنا هذا يُطلق اصطلاح السوفسطائي على كل من ينكر العلم والعقل والوجود أو يغطي عليها ويستغل اسم العلم والعقل، ويتعرض للطعن واللعن والاهانة. لقد فضحت الفلسفة السفسطة وعرّتها. واليوم وفي نهاية تأريخ الفلسفة اصطبغت السفسطة باسم الفلسفة واحتلت مكانها. ألا يستحق لقب السوفسطائي اولئك الذين يرون العلم ليس سوى ذلك العلم الذي يمكّن الانسان من التصرف في العالم ويقيسون كافة العلوم الاخرى به ويلغون كل ما لا يقع في حدوده أو حواشيه ومقدمته؟ ولا اقصد بكلامي هذا علماء العلم الجديد، فهؤلاء باحثون ذوو بحوث مفيدة، وانما أقصد اولئك الذين ينفون الحكمة والمعرفة ويعتبرون العقل

المتناسب مع شؤون الحياة اليومية عقلاً مطلقاً ويحكمون بهذا النمط العقلي على كل شيء ويرون انه يليق به ان يصدر حكمه في كل شيء.

فهؤلاء سوفسطائيون في حقيقة الأمر ولو سُئلتُ لقلتُ انهم اكثر سوفسطائية من غورجياس وبروتوغوراس. اذن لماذا لا يُمنح هذا الفريق الجديد من السوفسطائيين لقباً يليق بهم؟ ألأنهم أطلقوا على سفسطتهم اسم المنطق واتخذوا من هذا الاسم ستاراً يستترون به؟ السوفسطائي يسعى دائماً للتستر بستار ما، ولكن كيف بامكاننا معرفة هذا الستار؟ منذ مدة غير طويلة ظهرت الظاهرية في صورة المنطق والفلسفة، ثم بدت في ظاهر غير منحاز، ولها أتباع من اصحاب الكلمات المنمقة والغارقين في كيل المديح لأنفسهم وفكرهم.

ولولا ان تكون هذه المقدمة أطول لنقلت الأسطر الأخيرة من الجزء الأخير من كتاب «تاريخ فلسفة الغرب» لبرتراند راسل لكي تطلعوا على نموذج من اسلوب الإخافة والترويع والإقصاء عن الميدان والتبجّح الفلسفي.

وفي مقابل هذا الفريق السوفسطائي الذي يرى نفسه وأمثاله واتباعه اهل العلم دون غيرهم ويرفض الحكمة من اجل ترسيخ هيمنة المستكبرين، لابد من الدفاع عن الفلسفة لاسيما عن الفلسفة بمعنى حب العلم.

لقد غرس الفارابي وأمثاله فسيل الفلسفة في الارض التي أشرقت عليها شمس الاسلام وحرصوا على ان ينمو هذا الفسيل في البلاد

الاسلامية تدريجياً. وقد قلتُ ان الدين لا يحتاج في حقيقته الى الفلسفة، كما ان دين المؤمنين وايمانهم لا يتعززان بها. غير ان وجودها على أية حال يعبّر عن أهمية الفكر في مرحلة تأريخية. ورغم ان سعي الفارابي في التوفيق بين الدين والفلسفة كان مؤثراً، إلّا ان أثره الأكبر كان في مواجهة الظاهرية. واذا كان الفارابي وابن سينا وأمثالها قد نظروا في الفلسفة بعين الباحث المحقق، فلماذا لا ننظر في افكارهم وآرائهم بعين البحث والتحقيق وندرك ماذا قالوا وماذا تعلموا؟

٨ ـ اننا سنظل على انفصال عن الماضي ما لم نتعرف على فلسفة العصر الاسلامي. وربما تساعدنا معرفتنا بها على ادراك ماهية العالم الحديث. فنحن نعلم بظهور علم الكلام والفرق الكلامية قبل ظهور الفلسفة في العصر الاسلامي. وطالما كانت تدور نزاعات بين المتكلمين والفلاسفة. ولم يعبأ الفلاسفة كثيراً بعلم الكلام لأن بعض المتكلمين كانوا ظاهريين، في حين ليس هناك وفاق في حقيقة الأمر بين الفلسفة والظاهرية. وعلم الكلام في هذا اليوم غريب في عالم الغرب إلّا ان شكلاً شبيهاً به يدافع عن ظاهر التأريخ الغربي والوضع الاستكباري القائم لا عن الديانة، قد ظهر الى جانب الفلسفة الحديثة. بتعبير آخر: هناك فلسفتان في الغرب، فلسفة تعبر عن حقيقة الحضارة والمعاملات والسياسات الغربية، وتعتمد عليها قدرة الغرب وحالته الاستكبارية. وتمثل هذا النوع من الفلسفة فلسفة ديكارت وكانت وهيغل وغيرهم. والفلسفة الاخرى وان كانت تلتقي مع الاولى من حيث الأصل

والمنشأ، إلّا انها لا علاقة لها بحقيقة الغرب، بل وتنكر ايضاً حقيقته والحجاب الذي يحجب به وجهه الاستكباري.

وهذه الفلسفات إما تدافع عن الايديولوجيات الموجودة في الغرب والمهيمنة عليها أو أنّ كل ما فيها عبارة عن موضوعات ومباحث وهمية وانتزاعية وألعاب شبه منطقية تعمل على زيادة الغرور والغفلة. ويدرك الكثير من علماء الدين موضوعات الفلسفة ومسائلها، ولولا ادراكهم لها لما عبّروا عن معارضتهم لها. وربما كان هناك إفراط وتفريط في هذا النزاع، وكان هناك تقصير من جانبي النزاع في ذلك الافراط والتفريط. فالفلاسفة يتهمون العلماء بشكل كلي بالسطحية وضعف الادراك بل وحتى ببيع الدين في حين يكفّر بعض علماء الدين الفلاسفة. والشيء الذي كان يفتح امام اهل الفلسفة ميدان هذا القبيل من التطرف في الحكم هو ظهور الظاهرية. وربما استفادت الفلسفة في هذا المضمار من حقيقة الدين، لأن حقيقة الدين تحول دون غلبة الظاهرية.

اذن فلسفة العصر الاسلامي كانت في مجابهة مع الظاهرية غالباً، نظراً لتعارضها في ذاتها وحقيقتها مع الظاهرية والسطحية. وقد ظهرت في العصر الراهن بشكل خاص انماط فلسفية تبرر الظاهرية التي يتبناها الغرب. فما الذي حدث حتى تتحول الفلسفة الى الظاهرية؟ وللاجابة على هذا التساؤل، والأهم من ذلك من اجل ادراك الظاهرية الغربية ومواجهتها، تبدو ضرورة الفلسفة والبحث الفلسفي.

ولابد من الاشارة مرة اخرى الى نقطتين بايجاز: الاولى هي ان الظاهرية الغربية الجديدة والتي تبدو وديعة وغير منحازة في ظاهرها انما هي مبررة للوضع القائم ومزوّقة لوجه الاستكبار الحالي ومخدر أخطر من الافيون والهيروئين. وقد يتصورون ان هذه الالوان من المنطق والتمنطقات لا علاقة لها بالدين ولا تلحق الضرر بالدين والتدين. بل ويتصور البعض انها مواد علمية ومنطقية لابد من تعلمها من أجل ترسيخ كيان الدين غافلين عن انها متعلقة بعالم يعيّن الهوى فيه مصير العلم والعقل، ولا أهمية فيه لكل ما لا يظهر للعين ولا يصدقه العقل المتاجر. واولئك المستأنسون بهذه الألاعيب المنطقية، ينظرون الى العالم والخلق ومنشئهما بعين الظاهرية، وتُصبح الظاهرية عين عقلهم وادراكهم.

والنقطة الاخرى التي يبدو ذكرها مهماً وضرورياً في المرحلة الراهنة التي تمر بها الثورة الاسلامية هي انه ليس من السهل تحديد حقيقة الافكار والآراء والعقائد والفلسفات وشبه الفلسفات. وما لم يتم تحليل هذه الأفكار والآراء وما لم تُعرف الاسس التي تقوم عليها وما لم تظهر آثارها في العمل واسلوب تعاملها مع شؤون الحياة والقضايا السياسية والاجتماعية، فليس من السهل ابداء الرأي فيها أو الالتفات الى تأثيرها المفيد أو الضار. وفي ظل مثل هذه الاوضاع ـ وان كان لابد لله تعالى من التدخل ومد يد العون ـ فان الاهتمام بالفلسفة من الممكن ان يفيد في الارشاد والتوجيه. طبعاً اذا كان المهتم بالفلسفة، من

اهل الفلسفة حقاً ولا يخلط بين الموضوعات السطحية والسوقية والدعائية وبين أحكام الفلسفة، ويرفض القواعد والأحكام غير المتجانسة ولا يسعى الى تبريرها.

٩ ـ لقد اوليتُ اهتماماً خاصاً نحو العلاقة بين الدين والفلسفة وعبّرتُ عن اعتقادي بأهمية هذه المسألة وهي ان هناك من يعتبر بعض القضايا الخارجة عن الدين والمتعارضة معه، حقيقة الدين ويعملون بهذه الطريقة على قلب الدين. ونحن ان شاء الله في حالة اجتياز للمرحلة التي تشغل فيها الفلسفة بصورتها اليونانية موضع حقيقة الدين. ففلاسفة العصر الاسلامي ـ وعلى العكس مما يتصوره التجديديون عادة ـ ليسوا مقلدين لليونانيين. كما ان فلسفات الغرب الجديدة ليست من سنخ الدين ولا يوجد من يضع فلسفة ديكارت وهيغل ـ وحتّى كانت ـ مدخلاً للدين. اما الظاهرية وشبه الفلسفات الظاهرية الغربية ورغم إلحاد أصحابها، لديها ظاهر حقاني وغير منحاز وعلمي. وبما ان من الممكن النظر اليها كأسلوب مطلق، فلربما تُصبح مدخلاً للدين واسلوباً لبحث الدين وتفسير الكتاب السماوي، وقد رأينا منذ حوالي قرن من الزمن كيف فُسّر القرآن بالمشهورات العلمية الجديدة.

فاذا لم نلتفت ونحن في مطلع الثورة الاسلامية الى هذه المعاني ولو أُصيب البعض منا بهذه الآفة، لنشأ عن ذلك معضلة كبرى. فالمشكلة ليست ماذا يجب ان نفعل ازاء العلم والفلسفة الحديثة، بل هي انه ـ

وبعد الف عام مضى على الفارابي ـ من الممكن ان تُطرح قضية الدين والفلسفة على شكل الدين والتحديث. فلا يجب تشويه هذا النمط من المسائل بذكر المشهورات. فخلال العشرين عاماً الاخيرة التي عبّرتُ فيها عن اهتمامي بهذا الموضوع كنت حريصاً على معرفة الآثار التي تتركها الآراء والأفكار غير المتجانسة على وجود الآخرين. فبامكان الباحثين وكبار الفضلاء الاحتفاظ في ذاكرتهم بآراء وكلمات الفارابي والمولوي وابن رشد وابي الحسن الأشعري وجميع المستشرقين ونقلها دون ان يكون لديهم رأي خاص بها، ولكن ليس بمقدورهم التوفيق بين آراء الفارابي وأرنست رنان وبرتراند راسل على سبيل المثال. مشكلتنا في الوقت الراهن هي ان الانشداد الى فلسفة أو فيلسوف ما لا يقتصر على دائرة الدرس والبحث، وانما له اثر حتمي ايضاً على انتخاب هذه الجبهة أو تلك وأداء هذا الفعل أو ذاك.

الفارابي يقسّم العلم الى نظري وعملي ويتحدث عن الفضائل الأربع أي الفضائل النظرية والفكرية والأخلاقية والعملية، لكنه لا يعتقد باستقلال هذه الفضائل. فهو حينما يطلق لفظ الفضيلة على العلم والعمل يؤكد على اعتقاده بعدم انفصال الأخلاق والسياسة عن العلم النظري. فالنظر اذا كان جاداً فانه ينسجم مع العمل، وبدون ذلك فانه يُستغل من قبل القوة.

ولا يراد من كل ذلك ألا تُقرأ الفلسفة الغربية بشكل خاص والفلسفة الحديثة بشكل عام، وانما يجب أن تُقرأ بتروٍّ وتعمّق. وفي هذه

الحالة يمكن ان يُعدّ المرء محققاً فيها.

*　　*　　*

ان الاقبال الشديد على الفلسفة والمعارف الاسلامية والدينية في مرحلة الثورة الاسلامية دليل على تحول فكري وثقافي كبير. وكتابي هذا حافل بأسره بالانتظار والأمل وحلول مرحلة الفكر. والحقيقة هي انني لم أُلاحق في هذا الكتاب وفي غيره من كتاباتي سوى شيء واحد هو: سينتهي عصر الغرب، وغربة الانسان، وتبزغ شمس الفكر القدسي من جديد.

مقدمة الطبعة الثانية

طُبع هذا الكتاب بالصورة السابقة دون ان يجري عليه أي تغيير أو اصلاح. ولم تسنح لي الفرصة وللأسف كي اسلط الضوء على ما فيه من نقاط مبهمة ومجملة، ولا أدري هل التفت القراء الى هذه النقاط ام لا. وقدم الاستاذ المحترم الدكتور يحيى مهدوي ملاحظة مهمة، ولو كان قد قرأ الكتاب قبل طبعه لأخذ صورة اخرى. كما ان ما ذهب اليه الدكتور نصر في مضمار أحكام وقضايا العلم الجديد قد دفعني الى التأمل. وانني منهمك بالبحث والمطالعة على صعيد ماهية العلم الجديد. والموضوع في منتهى التعقيد وربما يُطبع على شكل رسالة مستقلة.

وكانت ملاحظة الدكتور مهدوي هي ان أتأمل في لفظ ومعنى الفلسفة الاسلامية، اذ لابد ان يُعرف ما هي هذه الفلسفة. وكانت هذه الملاحظة في محلها وكنت مقصراً في هذا الشأن ولكنه تقصير عمدي اذ

كانت لدي بعض الاعتبارات التي دعتني لعدم البحث في مبادئ الفلسفة الاسلامية. واذا كان عنوان «الفلسفة الاسلامية» يؤدي الى هذا الاعتقاد وهو ان آراء الفلاسفة المسلمين مبتناة على اصول الدين الاسلامي، نقول بأن العديد من الفلاسفة والباحثين قد اخذوا به وراحوا يطلقونه على الفكر الفلسفي في العصر الاسلامي بدءاً بالكندي وانتهاء بصدر الدين الشيرازي والفلاسفة المتأخرين.

ويقول أهل الفلسفة بأن الفلسفة الصحيحة ليست غير متعارضة مع الدين فحسب وانما مؤثرة ايضاً في فهم الأقوال الدينية واثبات بعض الأحكام. وقال الفارابي بأن الدين الصحيح يجب ان يُشيد على فلسفة. ومع ذلك لم يدّع أي من الفلاسفة والباحثين وجود تطابق كامل بين آراء الفلاسفة وأقوال الدين حتى انهم قالوا في تعريف الفلسفة باستقلالها عن الدين، ولم يعتبروا الالتزام بأحكام الوحي ضرورة فلسفية.

واذا ما أردنا تبيان وجه الاختلاف بين الفلسفة وعلم كلام المتأخرين نقول ان كليهما يبحث أعيان الموجودات مع فارق واحد هو ان علم الكلام يشترط الالتزام بالوحي وكلمات الكتاب السماوي والأحاديث، في حين لا يُلزم الفيلسوف نفسه بهذا الشرط. وعلى ضوء هذا الكلام يمكن أن يُثار السؤال التالي: اذا لم يكن الفيلسوف ملتزماً بقواعد الدين فلماذا تتفق آراؤه مع أحكام الدين؟ وسواء قبلنا بهذه الموافقة أو قلنا بأن الفلاسفة قد أضفوا صورة الفلسفة على الدين

ـ على الأقل في بحث اصول الدين ـ بامكاننا الاحتفاظ بعنوان الفلسفة الاسلامية شريطة ان نلتفت الى ان الفلسفة الاسلامية ليست فلسفة مسلمة وانها وكما قلنا ليست افراز الدين والقواعد الدينية.

ولا تنفرد الفلسفة بهذا الامر، بل يمكن تعميمه على علم الكلام أيضاً لأن الدين بحد ذاته ليس بحاجة الى بحث عقلي. وما لم تحصل غفلة عن حقيقة الدين، لا تثار التساؤلات ايضاً. بتعبير آخر: لم يكن في صدر تأريخ الدين لمصباح العقل والنظر نور في قبال نور الوحي. ولم تكن التساؤلات ضرورية ايضاً في الفترات اللاحقة. ولم يتجه اهل الدين نحو الفلسفة وعلم الكلام قبل ظهور الفلسفة في اليونان وبعد ابتعاد الأديان عن صدرها. والغريب في الأمر ان نلاحظ ظهور علم الكلام المزدائي والزرادشتي في العصر الاسلامي. ولم نعرف آثاراً من هذا القبيل راجعة الى العهد الأخيميني أو الاشكاني.

اذن فالفلسفة وعلم الكلام مهما كانا ومهما كان عنوانهما، متأثران بالفلسفة اليونانية. ولا توجد فلسفة مباينة بالذات ومغايرة للفلسفة اليونانية. واولئك الذين يؤمنون بالروح القومية ويصرون على هذه الفكرة «لو أن قوماً كانت لديهم فلسفة ما فان هذه الفلسفة مستندة الى الروح القومية» لا معنى لفكرتهم هذه.

طبعاً نحن لا ندعي ان الشعوب بمقدورها وفي اية مرحلة تأريخية من تأريخها اختيار أي فكر تريد والاستئناس بهذا الفكر. فالاقوام الذين كانوا من اهل الفكر وكان فكرهم غير فلسفي، لم تكن لديهم

حاجة الى الفلسفة ولم تكن لديهم امكانية ادراك الفلسفة كما هي والدفاع عنها. ومن الواضح ان هذا الكلام يختلف عما يذهب اليه القائلون بالروح القومية. فاذا عجز قوم في مرحلة تاريخية ما عن ادراك فكر قوم آخرين فهذه قضية تاريخية ولا علاقة لها بالقومية والعنصر. مثلما هو الحال عند اسلافنا حيث تعرفوا على الفلسفة اليونانية بعد تأسيسها بنحو ١٣٠٠ عام. فهل كان هناك شيء باسم الروح الايرانية كان غير مستعدّ لقبول الفلسفة، ثم اقتبس الايرانيون والمسلمون هذه الفلسفة لبعض الاعتبارات وصاغوها بما ينطبق مع روحهم؟ وما هي التغييرات التي أجروها عليها؟

الفلسفة علم نظري وبحث في أعيان الموجودات حيث يُسأل فيها عن ماهية الاشياء. ومتى ما أُثير مثل هذا السؤال وفي أي مكان ومن قبل أي قوم فانه سؤال فلسفي. ولو كان للروح القومية تدخل في الفكر، لظل السؤال عن الوجود خاصاً باليونانيين ولما أثارته الاقوام والامم الاخرى. وقد قال البعض ان الشرقيين ومن بينهم العرب والايرانيون ما كان بمقدورهم ان يكون لديهم تماس جاد بالفلسفة اليونانية. وربما كان من الضروري سماع تلك التساؤلات بالأذن اليونانية من اجل تكوين صورة صحيحة، غير ان أي فيلسوف حتى وان لم تكن لغته يونانية ليس غير متمتع نهائياً بالأذن والذكاء اليونانيين. ولهذا السبب ظلت الفلسفة يونانية وليس بامكانها ان تكون غير ذلك.

صحيح ان اصول الفلسفة قد تختلف باختلاف المراحل التاريخية، غير ان السؤال الجوهري للفلسفة هو ذات السؤال الذي أثاره اليونانيون، غير ان الاجابة على هذا السؤال لم تكن واحدة. ومن الواضح ان الذي يجيب اجابة خاصة لابد وأن يكون قد فهم السؤال بمعنى خاص ايضاً، ولكن السؤال على اية حال سؤال عن الماهية. فديكارت وعلى غرار اليونانيين يسأل عن وجود الموجود ولكن قصده هو: ما هو الوجود اليقيني؟ فالمتقدمون يعتقدون ان هذا اليقين عين الماهية وعين اليقين، في حين يريد به ديكارت علم اليقين. وقد يُقال ان سؤال فلاسفة العصر الاسلامي سؤال يوناني أيضاً، وعليه فتأريخ الفلسفة تفصيل للفكر اليوناني، ولا وجود لفلسفة متعلقة بأقوام وامم اخرى. وعلى هذا الأساس ليس بالامكان التحدث عن فلسفة اسلامية. ويظهر من ذلك انه لا معنى لتأسيس الفلسفة الاسلامية.

وقبل الاشارة الى هذا الامر لابد من الالتفات الى الحقيقة التالية وهي ان عامة من يتناول هذه القضايا في عصرنا الراهن ـ وغالباً ليس لديهم معرفة بالفلسفة ـ لا يعيرون اهتماماً لمسألة لماذا وكيف بامكان قوم ما ان يتعلموا من اقوام آخرين في مرحلة تأريخية ما ويحدث بعض التوافق بين الجانبين، ثم لا يصبح بامكانهم ذلك في مرحلة اخرى. فمن وجهة نظر هؤلاء ان بامكان كل قوم ادراك أي فكر في أي وقت، وان كل شيء يعتمد على ارادة هؤلاء القوم. ولكن ليس مهماً لديهم الجهة التي تعتمد عليها الارادة بل وربما يقال بأن هذه الارادة نابعة من

الحاجة.

ولم يكن واضحاً لديّ ما هي حاجة المسلمين الى الفلسفة في القرنين الهجريين الثاني والثالث، ولماذا كان الايرانيون غير محتاجين اليها في العهد الساساني. فاذا كانت الفلسفة موجودة قبل حاجة المسلمين اليها ـ وكانت موجودة فعلاً منذ ايام السوفسطائيين وسقراط والى العصر الاسلامي ـ فلابد ان تكون تلك الحاجة مسبوقة بعلم لأننا ما لم نعلم بوجود شيء يمكن الاستفادة منه لا نشعر بالحاجة اليه، ما لم يكن المراد بالحاجة غير الحاجة النفسية والاجتماعية وانما الحاجة الى الفكر وهي عين الفكر وليست متقدمة عليه.

اولئك الذين يعتبرون الاقتباس الفلسفي والأخذ بالفلسفة امراً اتفاقياً، يصلون الى نفس النتيجة التي وصل اليها القائلون بالروح القومية، وان كان هناك اختلاف بينهم في المقدمات. فهؤلاء يعتقدون ان المسلمين قد تعلموا الفلسفة اليونانية في مرحلة من تأريخهم ولجأوا الى تفسيرها بالرأي. وعليه فالفلسفة الاسلامية طبقاً لهذا الرأي ترجمة وتكرار لكلام اليونانيين. ولو لوحظ اختلاف في بعض المسائل فانه بسبب بعض الاعتبارات الدينية. اذن طبقاً لهذا الرأي بامكان أي صاحب نظر ان يعبّر عن نظره باسم الفلسفة على ضوء المقتضيات، والفيلسوف غير ملزم بمراعاة الاصول والمبادئ. ومن لا معرفة له بالفلسفة من السهل عليه ان يميل نحو هذا الرأي وينفي تأسيس فلسفة اسلامية.

غير ان الفلسفة الاسلامية ليست تفكيراً خاصاً في مقابل الفكر اليوناني أو مغايراً له. كما لا يجب عدها مجموعة من آراء الفلاسفة اليونانيين التي اصطبغت بالصبغة الاسلامية. بل ان الفلسفة الاسلامية مرحلة حديثة من تأريخ الفلسفة. فتأريخ الفلسفة له ادوار ومراحل تمتاز كل مرحلة فيها عن المرحلة التي تسبقها والمرحلة التي تليها. غير انه لا يوجد سوى تأريخ فلسفي واحد وهو التأريخ الذي بدأ بالسوفسطائيين وسقراط وخُتم بهيغل ونيتشه.

ويوجد في كل مرحلة شراح ومحققون، ولكن لا تبدأ مرحلة جديدة بالشرح أو التحقيق الفلسفي، وانما يتعلق الشراح والمحققون بمرحلة من المراحل ولا يخرجون عن اصول فلسفة مرحلتهم. واذا ما اعتبرنا الفلسفة الاسلامية شرحاً لآراء الفلاسفة اليونانيين باللغتين العربية والفارسية، فلا يُعد هذا الشرح والتفسير مرحلة جديدة من تأريخ الفلسفة. واذا كانت فلسفتنا مرحلة من تأريخ الفلسفة، فليس بالامكان عدها اسلامية بمعنى انها مرتبطة بالدين الاسلامي ومتفرعة عن اصوله.

الفلسفة الاسلامية صورة تأريخية وقد انتشرت في العصر الاسلامي. وعليه فانها ليست مستقلة كلياً عن الفكر اليوناني، ولم يضع الفلاسفة المسلمون اصولاً جديدة، وانما ادركوا الاصول اليونانية وفهموها بمعنى جديد. واذا كان هناك اختلاف أساسي بين الفلاسفة اليونانيين والاسلاميين، فانه ناشئ من هذا الادراك الجديد. وقد

تأسست الفلسفة الاسلامية بهذا الادراك.

وبهذه المقدمة الاجمالية يمكن القول انه لا توجد فلسفة مسلمة أو مسيحية، وعموماً لا توجد فلسفة دينية، لأن الدين والفلسفة اسلوبان في التفكير، ولا يمكن الخلط بين الدين والفلسفة. وما قيل من ان الدين والعرفان واقعان في اطار «المثالية» كلام جاهل، ولا يحظى بمعنى محصل.

اذن ما هو العنوان الذي يجب اطلاقه على فلسفة العصر الاسلامي؟ فهل نسميها فلسفة القرون الوسطى؟ بامكان المسيحيين ان يستخدموا هذا العنوان بدلاً من الفلسفة المسيحية. اما في تأريخنا فلا توجد قرون قديمة وقرون وسطى وقرون حديثة. لقد كان «ملا صدرا» معاصراً لديكارت ويمكن ان يقال بأن فكره فكر القرون الوسطى، ولكن ما هو فكر القرون الوسطى؟ وهل هناك فكر خاص يختلف عن الفكر القديم والحديث بحيث لابد من تسميته بفكر القرون الوسطى؟ من لديه مثل هذا الرأي، فانه يُثبت ما كنتُ قد ذهبت اليه.

فقد قلت بأن لتأريخ الفلسفة مراحل ومنها مرحلة القرون الوسطى في الغرب. وبامكاننا على أساس هذه التقسيمات للتاريخ الغربي ان نعتبر فلسفتنا فلسفة القرون الوسطى سيما وأن مرحلة فلسفتنا مقترنة بمرحلة القرون الوسطى، اذن لماذا لا نطلق على فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا والسهروردي ونصير الدين الطوسي وجلال الدين الدواني والسيد الداماد وملا صدرا، عنوان فلسفة القرون الوسطى؟ بغضّ

النظر عن ان التجديديين لدينا مشمئزون من اسم القرون الوسطى، فاننا لو أطلقنا هذا الاسم على فلسفة العصر الاسلامي فما هو الامتياز الذي تمتاز به عن فلسفة القرون الوسطى الاوربية؟ واذا كان ولابد من اضافة قيد «الاسلامية» و«المسيحية» الى فلسفة القرون الوسطى لظل الإشكال السابق على حاله، ولابد في هذه الحالة من الاحتفاظ بعنوان الفلسفة الاسلامية. ومن الواضح ان اطلاق هذا العنوان وكما نوه الاستاذ العزيز لا يخلو من التساهل.

اذن لا نرد هذا البحث ثانيةً وهو: كيف أضفى الفلاسفة المسلمون صورة الفلسفة على الدين؟ وما معنى التوفيق بين الدين والفلسفة؟ وكيف وفق الفلاسفة منذ الفارابي وحتى ملا صدرا (صدر الدين الشيرازي) بين الديانة والفلسفة؟ غير انه لابد من تكرار قضية بسيطة وهي ان الفلسفة ـ سواء كانت مشائية أو اشراقية ـ خالية من قيد الالتزام بالوحي ومتابعة الدين، وقد صرح بذلك المتكلمون والفلاسفة.

اما ان الفلاسفة الاسلاميين هم مسلمون في الظاهر أو في الحقيقة وأغلبهم على المذهب الشيعي، فهذا بحث آخر ولا يجب عد الفلسفة الاسلامية فلسفة مسلمة وفق هذا الاعتبار. ورغم هذا فليس هناك شك في اختصاص هذا الأمر بالعصر الاسلامي بل ويمكن القول بأن ظهور وانتشار الفلسفة الاسلامية مطّرد مع انتشار الاسلام.

انني اعلم ان ما سبق ان اشرتُ اليه لا يوضح كيفية تأسيس

الفلسفة الاسلامية، وان كنتُ قد عبرت عن وجهة نظري بشأن العلاقة بين الدين والفلسفة. والقارئ يعلم ان مرادي بتأسيس الفلسفة الاسلامية ليس تأسيس فلسفة على أساس الاصول الدينية. وعلى هذا الأساس لابد أن يُثار سؤال آخر وهو: اذا كانت الفلسفة الاسلامية غير تابعة للدين الاسلامي، فلماذا لا نعدها شرحاً وتفسيراً لآراء اليونانيين واستمراراً لمدرسة الاسكندراني ومدرستي مرو وانطاكيا؟ وربما استند أحد أصدقائي الشباب على هذا الاساس بقول اقبال اللاهوري وعدّ الفلسفة الاسلامية تقليدية. ولا يهمني ما هو رأي القراء في الفلسفة الاسلامية، ولكن بامكاني ان اقول انه ليس بالامكان اصدار حكم في الفلسفة استناداً الى قول الآخرين حتى وان كانوا من قبيل اقبال اللاهوري.

وهناك آخرون غير اللاهوري عدّوا الحكماء الاسلاميين تابعين ومقلدين لليونانيين، ولكن ليس بامكان أي باحث ومهما كان فاضلاً ودقيقاً ان يصدر حكماً في قضية الفكر إلّا اذا كان راسخاً في الفلسفة. غير أن الباحثين الذين كتبوا التاريخ الاسلامي قلّما كانوا من الفلاسفة وأصحاب النظر، ويُعد قولهم في اهمية الفلسفة الاسلامية ومقامها ـ ومهما كان هذا القول ـ تعبيراً عن ذوق شخصي لا غير. فلربما بحثوا انطلاقاً من هذا الذوق فيما يؤيد ذوقهم منذ البداية.

والآن اذا ما سألتَ ما هو المقام العلمي لمؤلف هذا الكتاب حتى يسمح لنفسه بالتحدث عن تأسيس الفلسفة الاسلامية ويعتبر الفارابي

مؤسساً لها، اقول: اني وإن كانت بضاعتي في الفلسفة اليونانية والاسلامية مزجاة واجمالية، اوجّه اهتمامي في كل مسألة نحو علاقتها بالمسائل الاخرى وعلاقة جميع المسائل بالاصول والمبادئ. ويصبح فهم الفلسفة من خلال هذا الاهتمام ليس سهلاً الى حد ما فحسب، وانما يمكن الحصول على معيار للحكم ايضاً. فالفيلسوف الحقيقي ينظر في استعراض المسائل الى الاصول والمبادئ، وترتبط فلسفته بالشكل الذي لو حدثت فجوة في أحد الأجزاء ادت الى إضعاف الاجزاء الاخرى.

وعلى أساس هذا الاهتمام قلت بأن الفارابي وان كان تلميذ اليونانيين إلّا انه لم يكن مقلداً لهم، وكان يستعرض المسائل على أساس ان الله تعالى دائر مدار الموجودات. وعلى هذا الاساس أيضاً يمكن عدّ ملا صدرا أعظم فيلسوف في العصر الاسلامي. وليس المقصود إنكار فضل ابن سينا الذي فصّل الفلسفة بدقة وبراعة. فلولا ابن سينا ما كان ملا صدرا، غير ان سائر الفلاسفة المسلمين لم يلتفتوا كصدرا الى ربط المسائل بالاصول والمبادئ، ولم يلتزموا بالمنطق وضبط المطالب وربطها بحجم هذا الفيلسوف الذي طالما تحدث عن التحقيق العرشي والخلسة الملكوتية. اضف الى ذلك انه قد اتمّ المشروع الذي بدأه الفارابي وابن سينا.

وعلينا ان نرى ما هو رأينا في فلسفتنا الماضية وفي الفلسفة الغربية الحديثة. فاذا لم يكن لدينا رأي تأريخي ولم نقل بالمراحل والأدوار،

فلن نحمل تأسيس الفلسفة محمل الجد، ولكن ليس بامكاننا ان نختلف في هذا الأمر وهو ان الكندي، والفارابي، وابن سينا، والسهروردي، ونصير الدين الطوسي، وجلال الدين الدواني، وصدر الدين الدشتكي، وغياث الدين منصور، ومير محمد باقر الاسترابادي، وصدر الدين الشيرازي وباقي الفلاسفة المسلمين، قد فهموا آراء اليونانيين وفلسفة أخلاقهم بالشكل الذي يمكن عدّهم مساوين لأسلافهم اليونانيين في الدور الى حد ما. ولا بحث في انهم كان لديهم ذوق القبول وقوة التصرف، ولكن لا أعتقد بأنهم يفهمون أخلافهم التجديديين مثل ديكارت وهيوم وكانت وهيغل على الوجه الصحيح.

ويؤيد هذا الاعتقاد هو اننا لم نكتب اثراً تحقيقياً في الفلسفة الغربية، بل ونجهل حتى منشأ بعض المسلّمات في الفلسفة الغربية مثل مفاهيم الترقي. بتعبير آخر: أننا لسنا محققين في فلسفة الغرب، وأكثر ما لدينا ليس سوى معلومات اجمالية بهذا الشأن. ورغم ذلك نجد انفسنا قد وصلنا في عالم الادعاء والزعم الى مقام تمييز الأحكام الصحيحة عن غير الصحيحة. وليس مهماً ما هو الصحيح وما هو غير الصحيح، لكن الكارثة هي اننا قد انصرفنا عن العلم والتحقيق، وأن هذه الفتاوى التي نصدرها ليس لا تصل بنا الى مكان ما فحسب، وانما تغطي ايضاً على إعراضنا عن الفكر والتحقيق.

لا تقولوا لا نريد الفلسفة ونريد العلم الحديث والتقنية. فاذا كنا نريد العلم الحديث والتقنية، واذا كنا نريد الرقي فلابد ان نكون من اهل

البحث والتحقيق وذلك لوجود علاقة بين وضع الفلسفة ووضع العلم الحديث والتقنية. فالطائفة التي تكتفي بالقيل والقال وتتوقع ان تحصل على شيء، فانها لا تحصل إلّا على الريحَ. فاذا ما اردنا محصولاً فلابد ان نزرع البذور في أرض خصبة مستعدة ونرعى ذلك الزرع بعناية وصبر. وحينئذ لو حدث نزاع بين السهروردي وابن سينا ورفض صدرا أو اثبت افكار هذين الحكمين، فقد حصلت له شروط الدخول في النزاع وبامكانه الانتقال من الصورة الى المادة وأن يقول ما هو الحكم الصحيح وما هو الحكم غير الصحيح. أي انه كانت لديه نزعة نحو التفكير والنظر منذ البداية وقد حقق واجتهد انطلاقاً من ذلك.

ونحن نريد ـ وللأسف ـ ان نطوي مساراً معاكساً أو لا نطلب السير أساساً، بل ان نعلن عن اجتهادنا دون ان نطوي المراحل والمقامات، وهذه ولا شك وجهة نظر سيئة وعين الخسران. فحينما ننظر في تأريخ عصرنا الاسلامي، نشاهد الفترة التي كان فيها الفكر جاداً، ممتازةً عن جميع الفترات. وحينما انحط الفكر سرى ذلك الانحطاط الى جميع الشؤون. كما يعد القرن التاسع عشر أفضل مراحل الحضارة الغربية اذ وصل فيه الفكر الى كماله. ونحن لا يمكن ان نبلغ أي هدف ولو كان هدفاً مادياً واجتماعياً بدون الفكر والفلسفة.

لقد انتهى تأريخ الفلسفة، ولكن في الوضع التأريخي الراهن والتبعية التي عليها تمام العالم للغرب، ليس بالامكان الدخول الى طريق الحرية بدون الاستعانة بمصباح العقل والفلسفة وبدون معرفة الفلسفة الماضية

والاستئناس بها. الفلسفة ليست حرية، إلّا انها أصبحت شرط حريتنا في العصر الراهن. فالفلسفة كفكر لديها الخصوصية التالية وهي انها ما دامت موجودة فالنزعة نحوها موجودة ايضاً، وحينا تضعف يضعف الاهتمام بها ايضاً. وفي ظل هذا الوضع يُسأل دائماً: ما هي فائدة الفلسفة؟ الفلسفة ليست بضاعة استهلاكية، ولكن عند عدم وجود فلسفة تبرز الحيرة الذميمة.

مقدمة الطبعة الاولى

لا تتوقع من هذه الخلاصة المختصة بوصف الوجه الأصيل للفلسفة الاسلامية وكيفية تأسيسها، ان تتضمن شرحاً لآراء الفارابي. فنحن نفترض ان القارئ لديه اطلاع الى حد ما بالفلسفة الاسلامية ولابد ان يدرك ما نشير اليه من آراء الفارابي وأقواله. واسلوب كتابة هذا الكتاب هو بالشكل الذي لا يعصى فهمه حتى على غير أهل الفلسفة، اذ لو افتُرض فيه الابتعاد عن البيان الخطابي والخطابة التي مادتها المشهورات والمقبولات، فلن تكون للموضوعات صورة برهانية، بل قريبة ـ على الاقل من حيث الظاهر ـ الى الجدل وان لم تكن في الواقع جدلاً، اذ لم يُجعل وقع للمسلمات التي هي مادة القياس الجدلي.

ومن الواضح ان الاسلوب الجدلي في عصر ملأت فيه الخطابة والخطابيات كل شيء، لابد أن يُعد نوعاً من الكمال النسبي، غير ان

قصدنا لم يكن اثبات مدعىً كي نحتاج الى البرهان والجدل والخطابة. وانما سعينا لتسليط الضوء على مدعانا من خلال وصف وضع الفلسفة الاسلامية وتمهيد مقدمة للتعرف عليها عن قرب وادراك ماهيتها بشكل صحيح. وهذا المدعى في الظاهر عبارة عن حكم عادي، وقد صدّقه أو أنكره حتى اولئك الذين لا اطلاع لديهم بالفلسفة. غير ان هذا التصديق أو الانكار لا يُعدّ معتبراً إلّا اذا كان مسبقاً بفهم معنى الحكم.

فليس ادعاءً قليلاً اذا قلنا بأن الفارابي مؤسس الفلسفة الاسلامية، كما انه جديد كلياً بالصورة التي تم بحثها في هذا الكتاب ولم يطرحه أحد. طبعاً طالما سمعنا وقرأنا بأن الفارابي هو المعلم الثاني، إلّا اننا لم نسأل من هو الفيلسوف المؤسس؟ وكيف تم تأسيس الفلسفة؟ فالتجديديون ودعاة الحداثة الذين يعتبرون الفلسفة الاسلامية مجرد التقاط لآراء افلاطون وأرسطو والرواقيين وافلوطين والاسكندرانيين، يرون ان تأسيس الفلسفة الاسلامية أمر لا معنى له، لأن الفلسفة حينما تكون تقليدية، فلا معنى للحديث عن التأسيس بل وحتى التحقيق. وقد سلطتُ الضوء على هشاشة هذا الكلام في مواضعه ولا حاجة للتكرار.

ونصرف النظر ايضاً عن البحث المهم التالي وهو لماذا ظهر هذا النمط من الفهم للفلسفة الاسلامية. فالصورة الظاهرة هي ان هذه الآراء قد ذهب اليها اولئك الجاهلون بأصول الفلسفة الاسلامية ومبادئها

ومسائلها ولم تكن لديهم الأهلية لفهم معاني الفلسفة. كما ان اهل الفلسفة وبما انهم على تماس بهذه المسائل ولديهم بحوث وتحقيقات فيها، لم يجدوا انفسهم بحاجة لطرحها. والأهم من ذلك كله انهم لا يعتقدون بأن الفلسفة امر متعلق بالماضي كي يسألوا عن بدايتها ونهايتها.

وعلى هذا الأساس فمنذ أن قال المستشرقون والباحثون بأن الفلسفة الاسلامية لا تختلف جوهرياً عن اقوال الشارحين الاسكندرانيين للفلسفة اليونانية ـ واذا اختلفت فانما كان ذلك من مقتضيات الحضارية الاسلامية أو عن نقص الترجمة وقصور فهم المعلمين والمتعلمين ـ لم ينبر أحد حتى الآن لرفض هذا القول. فلماذا لا يعبأ أرباب الفلسفة الاسلامية بهذا القبيل من الأقوال والأحكام ولماذا تلكأوا في اثبات الجانب الأصيل لفلسفتهم؟ كان علماء فلسفتنا محقين في عدم الاهتمام بهذه الاحكام لأحد الاعتبارات لأنهم كانوا يشاهدون ان منكري الفلسفة لا بصيرة لهم فيما يقولون، ولا يفقهون لغة الفلاسفة، سيما وأن عدم الاهتمام بالاقوال التافهة كان سنّة في الفلسفة. غير ان هذا الكلام يختلف اختلافاً اساسياً عن الأقوال الهشة السطحية التي قيلت في الفلسفة من قبل. ولذلك رأينا كيف انه شاع سريعاً في كل مكان وأخذ به الكثير من أهل الفضل، فعدّوا ـ عن تقليد ـ الفلسفة الاسلامية بشكل عام أمراً غير مهم.

ولم يكن هذا الوضع طارئاً ولا تصادفياً، وانما هو بمقتضى هيمنة

الحضارة الغربية وسعيها للقضاء على الحضارات الاخـرى. اذن فـهذا القول فضلاً عن معناه السطحي والظاهري، يتضمن ايضاً معنى نهاية مرحلة الفلسفة الاسلامية، وتنبع جميع قوته من هنا. وربما لم يخطر هذا المعنى ببال الكثيرين من أصحاب هذا القول ولا توجد ضرورة كـي يخطر ببالهم، لأنهم لم يتحدثوا عن تعمق وتحقيق، ولم يكونوا من أهل التفكير، وانما أطلقوا كلاماً تقتضيه الاوضاع الزمنية، في حين كـانوا يتصورون ان تقدم البحوث والدراسات التأريخية قد كشف لهـم عـن أشياء حديثة، غافلين عن ان البحث التأريخي الموضوعي لا يؤدي الى هذه النتائج قبل ان يُحدث تغييراً في طريقة تلقي الباحث. بتعبير آخر: بما أن هذه الجماعة كانت ترى ان العلم منحصر في العلم الحصولي بل وحتى في العلم التقليدي، فقد بدأت دراساتها بهذا الافتراض وهو ان الفلاسفة المسلمين يجب ان يكونوا مقلدين لليونانيين وتابعين لهم. أي انهم قاسوا أوضاع المفكرين بأنفسهم، فرأوا صورتهم في مرآة التاريخ بدلاً من التحقيق على صعيد الماضي.

اذن من اسباب عدم الاهتمام بالفلسفة الاسـلامية، ظـهور وغـلبة الاصول والمبادئ وطريقة التفكير التي ظهرت في الغرب ثم انتشرت في العالم أجمع بشكل تدريجي. ولا يتحقق انتشار وغلبة آثار الفكر الغربي والحضارة الغربية إلّا اذا كانت مرحلة الحضارات الاخرى قد اشرفت على الافول. فنحن حينما أصبحنا على تماس بالحضارة الغربية الحديثة، كنا في مرحلة ضعف حضاري وتأريخـي ومـا كـان بـامكاننا اذابـة

الأوضاع الجديدة في فكرنا. أي اننا لم نعد نمتلك القابلية على التفكير، واكتفينا على صعيد الفلسفة بالتحقيق الفلسفي وغالباً بعلم الفلسفة. كما ان الفكر الجديد ليس بالشيء الذي يمكن ان يذوب في فلسفة القرون الوسطى.

وعليه لو ظل علماء فلسفتنا صامتين ازاء المتتبعين والباحثين ولم يدافعوا عن كرامة الفلسفة الاسلامية كما ينبغي، فلا بأس عليهم. صحيح ان الفلسفة الاسلامية كانت تتمتع بالقوة بحيث اصطبغت خلال انتشارها جميع انحاء الفكر وطرق الوصول الى الله بالصورة الفلسفية وأصبحت تابعة للفلسفة. غير ان قصة الحضارة الحديثة شيء آخر. فلو كنا قد جابهنا حتى ذلك الجزء الذي ظهر في مرحلة التحقيق الفلسفي وقبل فرض الظاهرية الغربية على تجديديينا، لما كان بامكاننا الصمود أمامه(١). ومع هذا لو كان هؤلاء التجديديون قد أبدوا اهتماماً جاداً نحو عمق الفكر الغربي والفلسفة الغربية(٢) ولم يكن هدفهم من الترويج للآراء والافكار الغربية قطع جذور ارتباطنا بالماضي، لكان بامكان أهل الفلسفة ادراك الفلسفة الغربية على الوجه الصحيح، ولما

---

(١) كان لدينا فلاسفة ومحققون وعلماء في الفلسفة منذ بداية تاريخ الفلسفة الاسلامية وحتى زمان ملا صدرا. اما بعد ملا صدرا ورغم ان كبار اهل الفلسفة كان لديهم مقام التحقيق إلّا ان أياً منهم لم يكن فيلسوفاً. واخذ التحقيق الفلسفي ينزع نحو الضعف تدريجياً ومنذ تعرفنا على ظواهر الحضارة الغربية. وأخذ يقل عدد المحققين حتى ان اكثر العاملين في الفلسفة في يومنا هذا ليسوا سوى علماء في الفلسفة فضلاً عن انهم يعدون بالأصابع.

(٢) وهذا التوقع محال ولا شك.

تعرض وضع ثقافتنا للاضطراب.

فحينما يُسأل المحقق الزنوزي عن الفلسفة الغربية ـ بصرف النظر عن ان السؤال لم يكن عن فهم صحيح ودقيق ـ يُستشف من فحوى اجابة استاذنا الكبير انه لم يحمل القضية محمل الجد كثيراً، وينبري لاثبات هشاشة آراء الفلاسفة الغربيين طبقاً لاصطلاحات الفلسفة الاسلامية بدون الالتفات الى تغيير معاني الاصطلاحات. أليس الفيلسوف يسأل عن ذات الأشياء وماهيتها ويحقق في موضوعات العلوم؟ اذن فلماذا لم يسأل محققو فلسفتنا عن ذات الحضارة الغربية والعلم الغربي وماهيتها؟ ولماذا لم يتحدثوا عن موضوعات العلوم الغربية؟ واخيراً وبعد أن ألقوا عليها نظرة من بعيد، لماذا خلطوا بين مسائل العلم الحديث والفلسفة؟

وقد كتب استاذ الفلسفة الاسلامية المعاصر السيد محمد حسين الطباطبائي فصلاً ممتعاً في مضمار الادراكات الاعتبارية والحقيقية، ولو انبرى للتحقيق في ماهية العلم الحديث لكان بامكانه اطلاق بعض صفات الادراكات الاعتبارية وربما جميعها على هذا العلم، لأن مسائل العلم الحديث فرضية كالادراكات الاعتبارية ولديها مصداق في ظرف التوهم، وتنتفي مصاديقها بانتفاء الدواعي. ومعاني العلم الحديث وهمية كالادراكات الاعتبارية، ولها اثر خارج المنشئية، وملاك صحتها وعدم صحتها هو «اللغوية» و«عدم اللغوية».

لا تقل ماهية العلم الحديث معلومة وليست بحاجة الى سؤال، فما

نعرفه بشأن العلم الحديث هو من قبيل المسلّمات والمشهورات، ولو سلّم اهل الفلسفة بالمشهورات والمسلّمات، لابتعدوا عن الفلسفة. والذين قالوا بأن الفلسفة الاسلامية تقليد وشرح لآراء اليونانيين، قد خلطوا بين علم الفلسفة والفلسفة ولم يعلموا أن الفارابي ـ على سبيل المثال ـ لم يكتف بتعلم الفلسفة اليونانية وانما حقق في ذات الدين والنبوة والأمة والمدينة وكذلك في موضوعات العلوم ومن بينها موضوعات العلوم الاسلامية كعلم الفقه وعلم الكلام بدون ان يستسلم للمشهورات والمسلّمات. فلو لم يكن الفارابي قد أثار هذه التساؤلات لم يكن جديراً بعنوان الفيلسوف وما كان بامكانه ان يكون مؤسساً للفلسفة ولظل في مستوى محقق أو عالم فقط.

اذن فالفارابي قد أثار تساؤلات جديدة لأنه كان فيلسوفاً. وبما أننا لم يكن لدينا فيلسوف مؤسس في الفترة الأخيرة، لذلك لم نسأل ازاء الوضع الجديد ولم نعبأ به. ولا يجب أن يُحمل هذا القول على عدم احترام فضلاء الفلسفة في القرنين الأخيرين، اذ لولا جهودهم لكان من الصعب أو من المتعذر علينا بلوغ الفلسفة وبدء طريق التفكير، وان لم يكن هذا التفكير فلسفة.

طبعاً ان العودة الى طريق التفكير لا تعني تقليد المتقدمين، غير ان هذه العودة تعتمد على مدى اهتمامنا الجاد بفلسفتنا والتعمق فيها. ولا يُعدّ هذا التوجه سهلاً لأنه يستلزم في الوهلة الاولى التخلي عن كثير من التصورات التي لدينا عن الفلسفة الاسلامية، وألا نتصور بأننا

واقفون على اكتاف الأسلاف ونرى افقاً أوسع. فمثل هذه التصورات تعني في مآل الأمر اهانة التفكير وبمثابة نفيه. فمفكرو مختلف المراحل والعصور قد فكروا في افق الوجود، ورغم ان افقهم يختلف من مرحلة لاخرى، لكنهم لم يمتطوا اكتاف الآخرين.

ولا نقصد من ذلك ان المفكرين جميعاً قد عاصر بعضهم البعض الآخر. فلم يكن الفارابي وابن سينا وملا صدرا معاصرين لهيغل ولا لأرسطو، غير ان وطن جميع المفكرين واحد، ولذلك يفهم كل منهم لغة الآخر. اما نحن فهل نفهم لغة فلاسفتنا؟ ولا نريد اللغة العربية أو اللاتينية واليونانية، وانما اللغة الفكرية. فاذا لم نفهم هذه اللغة واشرفت مرحلة الفلسفة الاسلامية على الانتهاء فكيف يمكن تحديث الفكر؟

ان عدد مدرّسي الفلسفة يُعدّ بالأصابع، والمدارس الفلسفية مغلقة تقريباً، ورغم هذا لازال البعض يحافظ على حبل اتصالنا بالفلسفة الاسلامية ببركة وجودهم.

وهناك نقطة اخرى لازالت غامضة على صعيد وصف الوضع الفكري الراهن، لابد من الاشارة اليها وهي انه ورغم عدم الاهتمام بالفلسفة الاسلامية والابتعاد عن الفلسفة الغربية الحديثة، إلّا ان اتصالنا بالماضي ليس بنفس الصعوبة السابقة، وقد تقلصت قوة العقبات التي كانت خلال القرن الأخير تقتطعنا عن ماضينا. وقد ظهرت هذه العقبات والموانع في هيئة روح الحداثة والتحديث والتي لازالت موجودة ايضاً. ورغم ما انطبعت به من ظاهر وجيه، إلّا انها

تمثل أثراً من آثار هيمنة الحضارة الغربية ووسيلة من وسائل تعزيزها. ولربما ادار بعض هؤلاء الذين يصرون على الظاهرية ويكتفون بالبحث المؤدي الى الغفلة عن معاني آثار الماضين ومضامينها، ظهورهم عن جهل الى تأريخهم وتحولوا الى واسطة لتحقيق أغراض التجار السياسيين والاقتصاديين الغربيين[1].

وهذا الاسلوب من البحث والتقصي الذي علّمه لنا المستشرقون ونظر اليه الكثيرون منا على انه مجرد اسلوب لا غير، دون ان نعلم أو لم نشأ ان نعلم بأن «الاسلوب» يتضمن طريقة خاصة في فهم الماضي والتاريخ وعموماً العالم والخلق وانه ينوب عن الفكر. اما في العصر الراهن فقد تغير الوضع الى حد ما، فقد بلغت الحضارة الغربية نهايتها، وكل ما كان لديها بالقوة قد تحول الى الفعل، ولذلك طرأ التزعزع على أركان هيمنتها سواء كان ذلك على الصعيد السياسي أو على الصعيد الثقافي. وترتبط نهاية مرحلة الاستشراق بهذا الوضع ايضاً. ولا نريد بذلك ان الاستشراق قد توقف تماماً وانما تغيرت وجهة نظر الغربيين والمستشرقين نحو الشرق.

فاذا كان المستشرق الغربي ينظر الى الشرق في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بصفته مادة التأريخ التي لابد من اضفاء الصورة

---

(١) طالما يُغتنم وجود الباحثين، ولا يوجد من ينكر قيمة البحث، ولكن يوجد بين الباحثين من يخلط تصريحاً أو تلميحاً بين العلم ـ وحتى الفكر ـ وبين البحث. ويُعدّ عدم المراعاة هذا امراً في منتهى الخطورة.

الغربية عليها[١]، وكان يهدف الى اقتطاع علومها ومعارفها وضمها اليه بهدف اكمال هيمنته السياسية والاقتصادية على الامم غير الغربية، فإن المستشرق في هذا اليوم يفكر في انقاذ حضارته من خلال الاستعانة بفكر الامم الشرقية القديم.

ولا شأن لنا بعبث هذا التصور، غير انّ تغيّر وجهة نظر الغربيين ازاء الفلسفة والفكر الشرقي بما فيها الفلسفة الاسلامية والتصوف الاسلامي، يُعد مظهر تحول في الحضارة الغربية. ولم يكن بلوغ آراء حكماء وعرفاء الاسلام وايران خلال اربعة قرون من الحضارة الغربية بالأمر الصعب. وكان بامكان الغربيين منذ مائة عام ـ ومنذ أن كُتبت الكتب والمقالات الكثيرة باللغات الاوربية في مجال الفلسفة وعلم الكلام والتصوف ـ ان تكون لديهم معرفة كافية بهذه المعارف. غير ان هذه الآثار لم تحظ بالاهتمام إلّا في محافل المستشرقين. فما الذي حدث حتى يهز كتابا «جولة في الاسلام الايراني» و«منتخبات من آثار الحكماء الالهيين الايرانيين» بعض الكتاب الغربيين من غير المستشرقين، ويدفعاهم الى التأمل والتفكير؟ وما الذي حدث حتى يندفع بعض الكتّاب الغربيين مثل «جيلبر دوران» و«روجيه غارودي» ـ الماركسي النادم ـ نحو مطالعة مثل هذه الكتب باهتمام بالغ؟

---

(١) يقوم أساس هذا النوع من الرؤية الى وجود تاريخ كلي وعام، وان صورة تأريخ الغرب بمثابة صورة نوعية لتأريخ العالم. ويوجد في الغرب هذا اليوم التفات نحو الاختلاف في صور التواريخ.

فهل الذي أثر على القرّاء الغربيين هو حسن تأليف مثل هذه الكتب والفهم الظاهري الذي فهمه «كوربن» منها؟ فقد كتب كوربن العديد من المقالات حول الفلسفة الاسلامية وآثار الفلاسفة المسلمين منذ ثلاثين عاماً. وقد تضمنت بعض فصول كتابه الأخير تلك المقالات تقريباً. اذن لماذا لم تحظ آثار كوربن بالاهتمام حيث طُبعت لأول مرة؟

وليس بالامكان الاجابة على هذا السؤال بمجرد نقد آثار كوربن وأمثاله. فاذا كان كوربن قد كتب جميع آثاره قبل خمسين أو ثلاثين عاماً، لما اثرت كتأثيرها في هذا اليوم لأن قرّاء كتبه لم يكونوا قد وُلدوا بعد، أو لم يكونوا في وضع يسمح لهم بقراءتها. اضف الى ذلك ان شخصية المؤلف ذات اهمية اقل من أهمية المادة المتناولة أي الفلسفة الاسلامية والايرانية.

ونشاهد نظير هذا التحول في بلدنا. صحيح انه تُعطى للبحث والتقصي أهمية اكبر مما ينبغي، واننا لم نميّز حتى اليوم بين المحقق والعالم والفاضل الباحث، ولكن لا يوجد الاعتبار السابق للاصول التي يقوم عليها البحث. ولم يعد الاوربيون يولون اعتباراً لحضارة القدماء وفكرهم على أساس انه امر متعلق بالماضي. ولهذا السبب ينظرون الى ماضي الامم غير الغربية من زاوية اخرى وان كان هذا النظر لا أساس له غالباً أو انه يقوم على قاعدة هشة.

ولا تتوفر الفرصة هنا للتحدث بالتفصيل عن اهتمام الغرب بفكر الامم الشرقية، ونكتفي بالقول بأن هذا التحول في الغرب لن يؤدي الى

شيوع أو غلبة الفلسفة الاسلامية او الفكر الشرقي عموماً ولن يؤدي الى الإعراض عن الفلسفة الغربية. وربما تُعد دراسة فلسفتنا بالنسبة للغربيين تفنناً وحتى من الممكن ان تؤثر على الادب والعلوم الانسانية الغربية.

نحن لا نعرف حتى اليوم ما هي الآثار المترتبة في الغرب على نشر الفلسفة والعرفان الاسلاميين، وليس بإمكان الأثر الراهن ان يكون معياراً. طبعاً ان أي اثر يتركه فكرنا المنصرم على الغرب لابد وأن ينتقل الينا. غير اننا لا نولي اهتماماً للفلسفة لأننا نعرضها على الغرب بصفتها بضاعة أو شيئاً يدعو الى الفخر والمباهاة. واذا ما تحدثنا عن إقبال الغربيين عليها فالهدف من ذلك ان نقول بأن الموانع والعراقيل التي وردت من الغرب وأسدلت ستاراً بيننا وبين الخلفية التاريخية والفكر السابق وأدت الى ان تحل مقبولات المستشرقين ومشهوراتهم محل الفكر، قد أصبحت ضعيفة الى حد ما. وهذا الضعف في الموانع والعراقيل بامكانه ان يساعدنا في الوضع التأريخي الراهن.

ومع ذلك لو لم تتوفر المقتضيات اللازمة ولم يعد بامكاننا في مرحلة نهاية تاريخنا الرجوع الى البدايات، فليس بمقدورنا سوى البقاء في مرحلة التقليد. فلا يكفي ان نتعلم الفلسفة والتصوف نظرياً وأن نعدّ هذا التعلم نوعاً من الشرف العلمي. فلا يجب ان نحترم الفلسفة لمجرد أنها معرفة عقلية وبرهانية لأن المستقبل متعلق بها.

ان جميع الحضارات قائمة على نمط فكري معين، ولابد لشجرة الفكر

المستقبلي التي لها جذور في أرض الحق والحقيقة، ان تنمو وتثمر ببركة ما هو موزّع في هذه الارض. فأين هذه الأرض؟ وما هو الذي موزّع فيها؟ هذه الأرض وفي ذات الوقت الذي لا تقع تحت تصرفنا إلّا انها اقرب الينا من أي شيء آخر. كما اننا وفي ذات الوقت الذي لدينا فيه صلة بها بلا تكيف وبدون قياس، ليس بامكاننا ان نعلم شيئاً عن ماهيتها وموقعها.

ويبدو ان هذه الأرض التي يجب لشجرة الفكر ان تُزهر فيها عبارة عن الخلفية التأريخية والماضي الفكري. فكيف بامكاننا ان نرتبط ونأنس بهذا الماضي؟ فحينما نفخر به أو حينما نعتبره تقليداً لفكر امم اخرى، فلا يقلّ شيء من بُعدنا وغربتنا.

فالمجاملات اللفظية والإطناب وكيل كلمات المدح والتبجيل انطلاقاً من العادة، بمثابة حجاب بيننا وبين الماضي. ومن الواضح ان الحجاب يجرّئ المنكرين على اتهام مفكرينا بالتقليد. وقلّما قيل ان عرفاننا وعلم كلامنا تقليديان غير اننا طالما سمعنا هذا الكلام بشأن الفلسفة.

هناك فريقان اعتبرا الفلسفة تقليدية ولكن بمعنيين مختلفين. فقد قال التجديديون وعلى أساس الاستقصاء التأريخي بأن حكماء الاسلام لم يكن لديهم من فن سوى اقتباس آراء اليونانيين وشرحها. وقد يستندون فيما ذهبوا اليه بقولهم ان الفارابي قال لو كنت في زمان أرسطو لكنت في صفوف أعظم تلامذته. أو انهم يتذرعون بمنام السهروردي الذي رأى فيه أرسطو فسأله عن كبار رجال الفكر

الاسلامي فأجابه بأنهم بايزيد البسطامي، وسهل التستري، وأخبره كذلك ان مقامهما أعظم من مقام الفلاسفة.

اذن كيف يمكن تفسير هذه الاقوال؟ وهل كان الفارابي والسهروردي يعتبران الفلسفة الاسلامية تقليدية ويعتبران نفسيهما فيلسوفين مقلدين؟ فاذا كان الفارابي في عداد أعظم تلامذة أرسطو، فلا يمكن عده مقلداً. وقد أصدر حكماً صحيحاً في نفسه. فلا يجب ان نعتبر التتلمذ على يد أرسطو شأناً قليلاً، ثم ان جميع الفلاسفة انما هم تلامذة افلاطون وأرسطو، والاعتراف بالتتلمذ لا يقلل من مقام الفيلسوف.

اما القول بأن السهروردي قد سمع من لسان ارسطو في المنام بأن سهل بن عبد الله التستري وأبا يزيد البسطامي مفكران حقيقيان، فهذا كلام آخر ويُعد جزءاً مما كُشف للسهروردي في المنام. ومع ذلك فهذا الكشف لا يُشعر بأن الفلاسفة المسلمين مقلدون لليونانيين. ولو كان الحيث التقليدي للفلسفة مراداً في هذا المنام فلابد من دراسة ذلك ومعرفة ماذا يراد بالتقليد.

والفريق الآخر الذي يعتبر الفلسفة تقليداً هم العرفاء. فالعرفاء على العموم يذهبون الى هذا الرأي، ولكنهم لا يقصدون أن بعض الفلاسفة مقلدون والبعض الآخر مجتهدون أو مؤسسون، بل يقولون بما ان الفلسفة بحث عقلي ومجال للهوى والقيل والقال فانها في نظر أهل الوجد والحال والكشف لا وزن لها الى جانب بحث الروح.

اذن فالمتصوفة لا يعترفون بوجود فلسفتين تقليدية وغير تقليدية، وانما يعتبرون التقليدية من مستلزمات الفلسفة، لأنهم يعتبرون العقل الفلسفي مقلداً.

فالفيلسوف والعقل الفلسفي الذي هو عبارة عن العقل التفصيلي كلاهما مقلد. غير ان هذا العقل يقلد العقل البسيط والعقل الكلي وعقل الهداية أو يستمد منه العون بعبارة أصح.

فالفيلسوف في غل البرهان والأحكام اليقينية والبرهانية، ولا يسير خلف آراء الجمهور والأقوال المشهورة ومقبولات القوم. وهو بهذا غير مقلِّد بالمعنى الذي نريده بالتقليد. فالبحث العقلي والبرهان والرد والاثبات والتفصيل في كل فلسفة مسبوق بادراك الوجود وتابع لهذا الادراك.

وقد لام المولوي وسائر العرفاء الفلاسفة اذ يُفهم من كلامهم في بعض الأحيان ان المنطق ميزان حقيقة الوجود، ولمناهضتهم للعقل الذي يُعتقد أنه أساس الوجود والعلم. اذن فحينما يُقال «العقل مقلد» يراد التعبير عن مقام العقل ومرتبته وذاته. واذا ما رأينا فيه نبرة لوم، فان هذا اللوم متجه نحو من يتصور العقل المعاش والعقل السليم مطلقاً.

وفي تاريخ الفلسفة اخذ يزداد الاصرار تدريجياً على مطلقية العقل والعقل المعاش الذي هو أبسط صوره. وهو نفس العقل الذي طالما تبجحوا بالحديث عنه في هذا اليوم، والذي بات يُدمَّر بيته الذي لا

أساس له يوماً بعد آخر. والمضحك هو انهم يتوسلون احياناً بهذا العقل، الذي هو فرع الفرع وفرع بعيد ومقتطَع من أصله، لرفض الفكر والتصوف والفلسفة. فهذا العقل الذي هو فرع الفرع لم يعد يستمدّ العون من العقل البسيط، وغير تابع لعقل الهداية، وانما هو تابع للمشهورات والمقبولات العامة وعينها. وهذا العقل بالذات وهؤلاء أدعياء العقل هم الذين شوّهوا سمعة العقل.

اذن فقول الباحثين بأن الفلسفة الاسلامية مقتبسة من آراء اليونانيين، قول قد ظهر في العصر الحديث. ولا حاجة للنزاع والجدل لرفض هذا الكلام، ولا معنى لاثبات بطلانه عن طريق تحقيق آخر، بل ان هذ المسألة يمكن حلها بالادراك الصحيح والعميق للفلسفة الاسلامية.

وأنا لا ادعي بأنني قد ادركت الفلسفة الاسلامية على الوجه الصحيح، ولكنني اعتقد اجمالاً ومن خلال بضاعتي المزجاة بأن الفارابي، مؤسس الفلسفة الاسلامية. وهذا الادعاء ليس ادعاءً بسيطاً ناشئاً من تعصب قومي ووطني وديني، بل يمكن ان يُعدّ في حد ذاته بداية اهتمام جديد بالفلسفة الاسلامية.

فعادةً ما تُعتبر الفلسفة مجموعة من المسائل، وقلّما يُستعرض الانتقال من المسائل الى الاصول والمبادئ. ويضع باحثو الفلسفة أمامهم عادةً بعض الاصول والمبادئ التي لا يستطيعون البحث بدونها، غير ان ذلك قد يكون اجمالياً. واثارة هذا السؤال وهو: هل للفلسفة

الاسلامية اصول ومبادئ خاصة بها أم انها شريكة مع الفلسفة اليونانية في الاصول؟ توجب الانتقال من الفروع والمسائل الى الاصول والمبادئ، لأننا لو لبثنا في المسائل ثم نقول بأن المسلمين قد طرحوا بعض المسائل الحديثة في الفلسفة أو انهم تفوقوا على أسلافهم في حل بعض المسائل، فليس بالامكان اطلاق اسم الفيلسوف عليهم، وشأنهم في هذه الحالة شأن الشارح، ولا يمكن عدّهم فلاسفة ولا مؤسسين.

ما المراد بتأسيس الفلسفة؟ ومن هم الفلاسفة المؤسسون؟ وما هي صفات الفيلسوف المؤسس؟ ولو سُئل طلاب وعلماء فلسفتنا: من هو اكبر فيلسوف اسلامي؟ لقالوا: ابن سينا أو صدر الدين الشيرازي (ملا صدرا)، لأنهم طالعوا بعض آثار هذين الفيلسوفين ولربما درّسوها احياناً. غير ان تحول بعض آثار الفيلسوف الى مادة دراسية لا يُعد معياراً صحيحاً في الحكم على مكانته ومقامه. فالكتاب الدراسي يجب ان يكون جامعاً وخالياً من الايجاز المخلّ والإطناب المملّ. ومن بين الآثار المهمة في الفلسفة الاسلامية التي تتميز بهذه الخصوصية هي: شرح الاشارات، والشفاء، والأسفار. غير أن أهمية مصنفي هذه الآثار غير نابعة من شيوع آرائهم بين طلاب الفلسفة. فابن سينا وملا صدرا ونظراً لبلوغهما ذروة مقام التحقيق الفلسفي استطاعا تأليف الكتب والآثار التي يعتمد عليها أهل النظر. ولا شبهة في انهما من اعظم حكمائنا. ولكن من أين علمنا هذا المعنى؟

حينما نتحدث عادةً عن علو شأن ابن سينا والسهروردي وملا

صدرا، فهو حديث على سبيل العادة وبمثابة تكرار المسموعات والمشهورات، فما لم يعرف أحد موضوع الفلسفة ومسائلها وما لم يحقق في آثار الحكماء، فليس بامكانه ان يحكم بشأن مقام الفيلسوف. غير أن هذا القبيل من المشهورات ليس غير قائم على أساس دائماً. ففي الحضارة التي تقوم على الدين والشريعة، حينما يلجأ الفيلسوف الى طرح المسائل والبحث والاستقصاء بحيث تحظى آثاره باهتمام كبرى المحافل العلمية وتنهمك في شرحها وتدريسها، فلا يُعد مثل هذا الفيلسوف حينئذ غريباً في حضارته. كما تحكي معرفة الناس بآرائه عن نفوذه في الحضارة.

فعلى العكس من قول المستشرقين وأتباعهم لو كان الفلاسفة المسلمون مجرد مترجمين للفلسفة اليونانية ولم يكن لديهم تحقيق واجتهاد لما كان للفلسفة أي موضع في الحضارة الاسلامية ولما كان ممكناً تدريسها الى جانب علوم الفقه والحديث والتفسير والرجال واصول الفقه[١]. ورغم ذلك ليس بالامكان اعتبار تأثير ونفوذ الفيلسوف بين أهل العلم دليلاً على عظمته، لاسيما في الحضارة الاسلامية حيث وُضعت الفلسفة في الهامش لأحد الاعتبارات، ولذلك لابد من تجاهل هذا الدليل والمعيار أو استخدامه بتحفّظ.

أساساً ليس بالامكان ولا يجب قياس مدى تأثير وأهمية مدرسة

---

(١) لولا الفلسفة الاسلامية لما كُتب علم اصول الفقه أو اصول الفقه الشيعي على الاقل بالصورة التي هو عليها اليوم.

فلسفية ما بمعيار الشعبية. ولربما كانت هناك مدرسة فلسفية لا تتمتع بأي أساس محكم ومتقن إلّا ان لديها أتباعاً وأشياعاً حتى بين المتوسطين وعامة الناس وغير الأكفاء. كما هو حال بريغسون في اوائل القرن العشرين حيث استقطب اهتمام الكثيرين من طلاب الفلسفة وأسهبوا فيه كثيراً حتى ان المرحوم محمد علي فروغي قد كتب في كتابه «مسار الحكمة في اوربا» انه لم يظهر فيلسوف في عظمته بعد ديكارت في فرنسا وبعد كانت في اوربا.

وبدون ان نبحث في امر هذا الفيلسوف الفرنسي الكبير، نقول ان سلطانه لم يستمر طويلاً اذ سرعان ما أدى ظهور وجودية «جان بول سارتر» الى الإعراض عن فلسفته واقصائها والحلول محلها. وقد تم الإعراض عن هذه الفلسفة الأخيرة ايضاً حتى من قبل مؤسسها.

اذن لا يجب ان يُستند في الفلسفة الى المشهورات. ولا اعتبار كذلك لأي حكم بشأن الفلسفة اذا كان من فئة المشهورات. وقد كان بريغسون رجلاً محققاً ولابد من عدّه بمستوى بعض مواطنيه مثل دوبيران. ولكن من الظلم الفاحش ان نعتبره أعظم من فيخته وشلينغ وهيغل وكيركيغارد ونيتشه. فالتأثير الذي كان لهؤلاء على الحضارة الغربية لم يكن لبريغسون قط. ومن الواضح انه لا ينبغي قياس هذا التأثير بمقياس الكمية وعدد المؤيدين والأتباع، لأن الفلسفة لا تؤثر صرفاً عن طريق الشيوع بين الأشخاص والمدارس، بل ان تأثيرها يخرج عن نطاق البحث والنظر ويمتد الى جميع شؤون الحياة والحضارة.

كان صحيحاً قول لويس الأول انه لو غيّر فلسفة قوم لتغير نظام حياتهم. غير ان الناس يجهلون عادة مثل هذه المفاهيم ولذلك يلصقون تهمة الإطناب والتفنن بالفلسفة. والحقيقة هي انه لا يجب ان نتوقع من الجميع ان يفهم العلاقة بين الهندسة الاقليدية والهيئة البطليموسية والفلسفة الأرسطية، وبين الآداب والمراسم والنظام المدني وسائر تفاصيل الحياة في العصر اليوناني، رغم وجود مثل هذه العلاقة. فلا ينبغي الاستناد الى قول المتقدمين ونقول بأن الفلسفة من وجهة نظرهم علم محض وأن ارسطو كان يرى ان الالهيات اشرف من العلوم الاخرى اذ لا يُطلب الربح المادي في طلبها. ويريد ارسطو بهذه الكلمات ان العلم الالهي من حيث الموضوع والغاية ليس بامكانه ان يكون واسطة لتحقيق الاهداف ذات العلاقة بالحياة اليومية. ويصدق كلامه هذا على جميع الفلسفات ولا يقتصر على مدرسة فلسفية خاصة. غير ان ارسطو لم يقل بأن الفلسفة غير مؤثرة في نظام المدن والعلاقات فيما بين أهل المدينة.

كانت الفلسفة خلال التاريخ الغربي أساس النظام المدني والعلاقات والمعاملات القائمة بين الناس، ولذلك كان لها تأثير على الحياة اليومية. والمشكلة التي تطفو على السطح هنا هي اننا لا نعلم ما هو التأثير الذي تركه الفلاسفة المسلمون على النظام المدني في البلدان الاسلامية وعلى اعمال المسلمين ومعاملاتهم. واعتقد ان التأثير الاكبر للفلسفة قد تجلى في بلد التشيع أي ايران، بينما كان لها تأثير اقل في البلدان الاسلامية

المنتمية الى المذاهب السنية.

اذن لا ترجع شهرة فلاسفة من قبيل الفارابي وابن سينا والسهروردي ونصير الدين الطوسي وملا صدرا الشيرازي الى مجرد تدريس آثارهم، فالكثير من كتب المحققين وعلماء الفلسفة تُعد من بين الكتب الدراسية إلّا ان اسماء هذه الكتب اشهر من أسماء مؤلفيها. فكتاب «شرح الهداية» على سبيل المثال يُدرَّس منذ فترة طويلة دون أن يُعرف كثيراً اسم مؤلفه أثير الدين الأبهري وشارحه الميبدي. وحتى لو عرفهما الطلبة الا انهما لا يقاسان بمعرفتهم بالفارابي وابن سينا قط.

اذن فهذه الشهرة التي للحكماء قد ألقتها ألسنة خواص أهل الفلسفة في أفواه العامة وليست غير قائمة على اساس. ولكن ما هو الشيء الذي يميز الفيلسوف عن سائر اهل العلم من وجهة نظر الخواص؟ والاجابة تختلف باختلاف المرتبة العلمية التي لدى المجيب. ويمكن القول بأنه قد أُعطيت اجابات مختلفة على هذه التساؤلات في مختلف مراحل تأريخ الفلسفة الاسلامية. ويمكن تقسيم أهل الفلسفة الى أربع طوائف عموماً وهي:

١ ـ الطائفة الاولى طائفة الفضلاء والتي يكثر عدد افرادها بشكل خاص في عصرنا هذا. فلدى أهل الفضل معلومات ومحفوظات من هنا وهناك. وقد نقل بعضهم أجزاء من علم المعقول في صورة المنقول. وليس لهذه الطائفة تعمق في المبادئ والمسائل وانما تكتفي بالسطح

والظاهر. ولا يجب أن تُسأل هذه الطائفة عن معيار امتياز الفيلسوف عن غير الفيلسوف، ما لم يكن في نيتنا الاطلاع على آراء الآخرين، ثم ينقل هؤلاء بدورهم هذه الآراء خلال بحثهم وتتبعهم.

٢ ـ الطائفة الثانية هي طائفة علماء الفلسفة وعددهم قليل وللأسف ويقل يوماً بعد آخر. وتُعد ورثة الفلاسفة والمحققين في الفلسفة الاسلامية ولديهم معرفة بالفلسفة وعلى علم بالبحوث الفلسفية، ولديهم رأي مختار غالباً، كما هو الحال في الفترة التي أعقبت ملا صدرا اذ كان اغلب علماء الفلسفة صدرائيين. والفلسفة المختارة لدى البعض الآخر تتمثل في اقوال ابن سينا وآرائه وتفاسيره. ولو سُئلت هذه الطائفة عن السبب في ترجيح فلسفة على فلسفة اخرى لكانت اجابتهم بأنه سبب برهاني وغير قابل للنقض ولا يمكن اثارة الشبهة عليه.

والفيلسوف العظيم من وجهة نظرهم هو الذي ينبري الى التفصيل واثارة التساؤلات على المسائل وايراد الشبهات وردها والمبادرة الى النقض والقبول والاثبات. ونحن نعلم ان ابن سينا ونصير الدين الطوسي وملا صدرا قد أنجزوا هذه المهمة في منتهى البراعة في كتب الشفاء، وشرح الإشارات، والأسفار.

اما اذا ذكرت هذه الطائفة اسم الفارابي فانها تذكره غالباً تقليداً لابن سينا الذي كان يكنّ احتراماً كبيراً للفارابي.

وصفوة القول هي ان هذه الطائفة ونظراً لأن ملاك حكمها في

الفلسفة هو صحة أو خطأ الأحكام، ترى وحدة مقام الفيلسوف والمحقق. ولذلك تعتبر نصير الدين الطوسي ـ والذي هو أفضل المحققين حقاً ويشير اليه القدماء بالمحقق الطوسي ـ في عداد الفلاسفة.

٣ ـ الطائفة الثالثة هي طائفة المحققين، وقد بلغت درجة كبيرة من العلم، واجتازت من حيث البحث والنظر مرحلة التقليد. وتُعد من أهل التصرف في الفروع والمسائل لأنها تنتقل من الفروع الى الأصول فتنال فهم الاصول والمبادئ، وتنطلق للبحث في المسائل على أساس الاصول المختارة.

٤ ـ الطائفة الرابعة هي طائفة الفلاسفة المؤسسين الذين أُثير لديهم سؤال الوجود في حيرة وتهيّب[١]، والذين يطرحون الافكار الجديدة من خلال الابتداء بالاجابة التي وجودها وبالكشف الذي ادركوه فأصبحوا معلمي القوم. وهناك اختلاف ودرجات ومراتب بين الفلاسفة، حتى ان البعض منهم ينسخون اصول الفلاسفة الذين من قبلهم فيما يتصرف البعض الآخر في تلك الاصول والمبادئ. ولم ينسخ الفلاسفة المسلمون اصول الفلسفة اليونانية إلّا انهم لم يكونوا مجرد مترجمين وشارحين لها.

توجد في الفلسفة الاسلامية بعض المسائل التي لا سابقة لها في

(١) بدأت الفلسفة بالحيرة والتهيّب حتى العصر الحديث. وقد حلت الكوجيتو (cogito) محل الحيرة والتهيب منذ أيام ديكارت، ولذلك لم يعد للألم الذي كان ضرورياً في الفلسفة، دور مهم في الفلسفة الحديثة.

الفلسفة اليونانية. ولذلك ما كان بامكانها أن تُطرح وفق الاصول اليونانية، كما ان هناك بعض المسائل ذات السابقة قد طُرحت بصورة اخرى وبمعنى حديث. فمسألتا إصالة الوجود وإصالة الماهية ما كان بامكانهما ان تُطرحا وفق اطار الفلسفة اليونانية وكان لابد لطرحهما من تغيير الاصول. وليس خطأ ما قيل بأن أفلاطون كان يقول بإصالة الماهية أو ان أرسطو كان ينزع نحو إصالة الوجود، غير ان اليونانيين كانوا لا يرون ـ بالتحليل العقلي ـ ان الموجود الممكن مركّب من الوجود والماهية ولم يبحثوا في جعل الوجود والماهية بالمعنى المتداول في الفلسفة الاسلامية، أي بمعنى إصالة الوجود أو إصالة الماهية.

ولابد من إلفات النظر الى مسائل من قبيل ربط الحادث بالقديم وكذلك مسألة السنخية وعدم السنخية بين الخالق والمخلوق. فلو لم يفسر السهروردي الثنوية المزدائية والمانوية بالفلسفة الافلاطونية، لما حدث نزاع اصالة الماهية واصالة الوجود، وإن وُجدت أرضية ومقدمات هذا البحث في آثار الفارابي وابن سينا. اما ما يذهب اليه اصحاب مذهب اصالة الوجود في ان بعض أفكار ابن سينا تدعم مذهبهم فيما يفسرها اصحاب المذهب المخالف بالطريقة التي تؤيد اصالة الماهية، فهو أمر يحظى بالأهمية في دراسة تأريخ الفلسفة الاسلامية[١].

---

(١) بالامكان العثور على مثل هذه الآراء في آثار الفارابي ايضاً اذ قال في الدعاوى القلبية بصراحة ان الوجود المحمول غير حقيقي، ويمكن ان تستنتج من ذلك انه يقول باصالة الماهية. ولكن بما ان آثار ابن سينا ذات تفصيل اكبر ويرجع اليها اهل الفلسفة باستمرار

←

فالمسألة مثارة على صعيد الإجمال في فكر الفارابي وابن سينا، وبصورة اكثر إجمالية في آثار افلاطون وأرسطو. وما لم تكن الفلسفة الاسلامية قد بلغت مرحلة مهمة ما كان بامكان هذه المسألة ان تكون احدى المسائل المهمة والاساسية في الفلسفة، كما هو الحال في الفلسفة اليونانية اذ لم يكن هناك لزوم لطرحها فيها.

وهناك مسائل اخرى في الفلسفة الاسلامية كانت لها سابقة في فلسفة المتقدمين كمسألة اتحاد العقل والعاقل والمعقول، والحركة الجوهرية. فلا يكفي القول بأن فرفوريوس الصوري كان يعتقد باتحاد العاقل والمعقول، وأن ابن سينا قد رفض هذه الفكرة، وأن ملا صدرا قد احياها. ولا يكفي كذلك ان نقول بأن أبا ريحان البيروني قد تحدث في كتاب «ما للهند» انه قد رأى في فكر الهنود القول باتحاد العاقل والمعقول والحركة الجوهرية.

ان اتحاد العاقل والمعقول بالصورة التي كشف عنها ملا صدرا، غير منفكّ عن القول بالحركة الجوهرية، بحيث لو حذفنا القول بالحركة الجوهرية من فلسفة ملا صدرا لانهارت مباحث العلم والوجود

← فقد تم الاستناد الى آرائه. فقد اعتبر أصحاب اصالة الوجود عنوان النمط الرابع من الإشارات «الوجود وعلله» دالاً على اصالة الوجود ومجعوليته، في حين يدل فحوى شرح قطب الدين الرازي له على القول باصالة الماهية. واستنبط السبزواري وعلى غرار ملا صدرا من عبارة «ما جعل الله المشمش مشمشاً بل اوجده» وغيرها معنى مجعولية الوجود في حين يقول المعارضون لاصالة الوجود ان ابن سينا وطبقاً لهذا المثال لا يعتقد ان الماهية مجعولة بالجعل المركب وانما بالجعل البسيط.

الذهني ووحدة الوجود ووحدة الموجود واصالة الوجود، بحيث يصبح حتى تعريف «الحكمة صيرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني» والدال على مبدأ الحركة الجوهرية، لا معنى له.

وهذه الحركة الجوهرية ليست عين قول هرقليطس كما لا يجب الخلط بينها وبين فكرة تجدد الأمثال الموجودة في التصوف النظري. ففلسفة ملا صدرا في حقيقة الأمر هيئة تأليفية وليس انه قد التقط أجزاء من مختلف الفلسفات وضم بعضها الى البعض الآخر. وقد ظهرت جميع هذه المباحث انطلاقاً من اختلاف فهم الفلاسفة المسلمين للوجود عن فهم الفلاسفة اليونانيين.

وقد يُثار الإشكال التالي: اذا كان جميع الفلاسفة المسلمين شركاء في هذا النمط من الفهم، فهذا معناه أن لدينا فيلسوفاً واحداً في تأريخ الاسلام، واذا كان الفارابي هو هذا الفيلسوف فان الباقين ليسوا سوى شارحين لفلسفته. وهذا الإشكال صحيح لاعتبار ما، لأن تأريخ الفلسفة على وجه العموم انتقال من الإجمال الى التفصيل شريطة ان لا نخلط بين التفصيل وبين شرح المسائل وتوضيحها. وفي هذا الانتقال من الاجمال الى التفصيل يتحقق كل ما هو في قوة وامكان الفلسفة. فالفلسفة التي أسسها الفارابي كان يجب ان تُفصَّل وأن تُستعرض فيها القضايا بحيث يكون بامكانها استيعاب جميع انحاء الفكر وطرق تحقيق الحقيقة بما فيها علم الكلام، والتصوف، والحكمة المشائية، والحكمة الاشراقية.

لا تقولوا ان ملا صدرا كان على اختلاف مع المشائين والفارابي في كثير من المسائل، اذ اننا لم نقل بأنه كان شارحاً للفارابي، وانما ما كان بالقوة في فلسفة الفارابي قد تحقق في آثار ملا صدرا وانتقل الى الفعلية. بتعبير آخر: كان من الضروري القول باصالة الوجود وثبوت الحركة الجوهرية والحدوث الجسماني للنفس وبقائها الروحاني وغيرها من اجل ان تتحقق فكرة الفارابي بشأن جمع جميع طرق الوصول الى الحق في الفلسفة.

فلو لم يصل ملا صدرا الى عمق الاصول الأساسية للفلسفة الاسلامية وكنهها ما كان بامكانه قط ان يوجِد هيئة يجتمع فيها المعقول والمنقول والكشف والبرهان.

اذن بالرغم من تغلب المنطق في فلسفة ملا صدرا، غير أن اهمية هذا الفيلسوف لا تتجلى في مجرد دقة النظر واثارة الشبهات أو ردّها، بل انه قد استحق لقب الفيلسوف وخاتم الفلاسفة لأنه اضفى على المعارف الاسلامية العقلية والذوقية والكشفية الطابع الفلسفي. ومن الطبيعي ان المحققين والمشتغلين بالفلسفة الذين جاؤوا من بعده كانوا غالباً من أتباعه ومفسري فلسفته ومدرسي آثاره.

اذن وعلى ضوء ما قلناه سابقاً لا أتصور ان مكانة ملا صدرا في تأريخ الفلسفة الاسلامية أقل من مكانة ابن سينا رغم ان شهرة الأخير اكبر، ولا يُعرف ملا صدرا كما ينبغي في خارج ايران. وقد عَد أحد الباحثين المصريين ـ ويدعى علي سامي النشار ـ كتاب الأسفار

الأربعة لملا صدرا كتاباً في تاريخ الفلسفة. ويمكن عدّه لأحد الاعتبارات انه كتاب في تاريخ الفلسفة لأن ملا صدرا قد نقل فيه آراء الفلاسفة، إلّا انه اثبت فيه رأيه ايضاً بعد البحث والتحقيق، ولذلك لا يمكن عده كتاباً في تأريخ الفلسفة بالمعنى المتداول، كما لم يكن هدف المؤلف كتابة التأريخ.

وعليه لا يمكن ان نتخذ من عدم اشتهار ملا صدرا في البلدان الاسلامية ـ عدا ايران ـ معياراً في الحكم على مكانته ومقامه. ولو طبقنا هذا المعيار على الفارابي أيضاً ـ وهو معيار قد كُتب على ضوئه وللأسف أغلب كتب تاريخ الفلسفة الاسلامية ـ لما كان بامكاننا ان نعده مؤسساً للفلسفة، بل لما أُفردت للحديث عنه سوى بضع صفحات في كتب تأريخ الفلسفة، مثل الكثير من المحققين غير المعروفين كثيراً.

من هنا فالقول بأن شهرة الفيلسوف ترمز الى مقامه ومكانته، قول ينبئ عن نوع من الجهل بالاصول. فالفيلسوف المؤسس هو الذي يضع الاصول والمبادئ. وقد بيّنا في الفصل الرابع من هذا الكتاب ان الفارابي هو الذي وضع اصول ومبادئ الفلسفة الاسلامية.

كان بودنا ان نوضح هنا بعض النقاط الموجزة والمبهمة، ولكننا نرى ان بعض المسائل التي وردت في المقدمة لابد لتوضيحها من تأليف كتاب أو كتب. أتمنى ان يبادر أساتذة الفلسفة الاسلامية للكتابة بشأنها ما ينبغي كتابته.

سبق ان ذكرنا بأن تعليم الفلسفة الاسلامية وتدريسها أمر يحظى بالأهمية غير ان الوضع الراهن يجعلنا بحاجة الى تأريخ الفلسفة والوقوف على خلفية الفكر. والمراد بتأريخ الفلسفة ليس ان نجمع موجزاً بآراء الفلاسفة وأقوالهم وفق التوالي الزمني ونسطّره في كتاب ما وإن كان جهداً كهذا يستحق التقدير، غير ان التاريخ الفلسفي الذي نقصده هو وجوب البحث في ذات الفلسفة الاسلامية وماهيتها وطريقة ظهورها وكيفية تفصيلها.

ان ما أوردناه من الأقوال المشهورة بشأن الفلسفة والفلاسفة ليس غير صحيح، وانما يجب معرفة أصله ومبدئه، وهذا هدف لا يتحقق إلّا اذا لم تتحدد حركتنا الفكرية في فهم الفلسفة بالحركة من المبادئ الى المطلوب لأن هذه الحركة فرع على حركتها المعكوسة، أي الحركة من المطلوب الى المبادئ. ولا يتحقق التوافق مع الفلاسفة بدون هذه الحركة. بل حتى من الممكن القول بأن الحركة من المسائل والفروع الى الاصول والمبادئ في فلسفة ما، شرط ضروري للانسجام مع الفيلسوف صاحب تلك الفلسفة وفهمه.

ما تحدثت عنه بشكل مجمل حول فلسفة الفارابي، قد أخذتُ فيه بنظر الاعتبار الارتباط بين اهدافه والأصول. ولم أجد في أقواله قولاً لا ينسجم مع المبادئ إلّا في بعض المسائل كمسألة العلم، وخلود النفس، واتحاد العاقل والمعقول، اذ وجدت آراءه فيها مضطربة الى حد ما. وربما يرجع هذا الاضطراب الى نقل اقوال مراجع الفلسفة

اليونانية. ونلاحظ قلة هذا الاضطراب بشكل تدريجي في آراء ابن سينا والسهروردي ونصير الدين الطوسي وصدر الدين الشيرازي (ملا صدرا) وسائر الفلاسفة.

الفصل الثاني والثالث من هذا الكتاب يتحدثان عن فلسفة الفارابي المدنية، ويشيران الى أوجه التمايز بين فلسفة الفارابي المدنية وبين الآراء السياسية لكل من افلاطون وأرسطو، والى الاختلاف الماهوي بين المدينة الفاضلة للمعلم الثاني والمدن الفاضلة الاخرى أو يوطوبيا المرحلة الجديدة للفلسفة الغربية. إنّ إفراد فصلين من أربعة فصول للحديث عن الفلسفة المدنية يعود الى محاكاة اسلوب الفيلسوف الذي كان يولي أهمية خاصة لهذا الجزء من الفلسفة وكذلك من اجل ادراك ما يريده بالفلسفة المدنية بسهولة سيما وانه قد تحدث بصراحة عن ارتباط المقاصد بالأصول وكيفية تأسيس الفلسفة العملية على الحكمة النظرية.

من الممكن أن يُقال بأن المدينة الفاضلة الفارابية التي صيغت على أساس الفلسفة النظرية وبما ينسجم مع نظام العالم، مدينة انتزاعية صرفة، ولا يكشف بحث الفارابي عن تناسب النظام المدني مع نظام العالم تناسباً حقيقياً وواقعياً. ويستند أصحاب هذا الرأي فيما يذهبون اليه بعدم تحقق اية مدينة فاضلة حتى الآن.

المدينة الفاضلة بما انها تمثل في كل مرحلة مرتبة من مراتب ذات الانسان ومقامه في العالم ومعاملاته وتكاليفه، فانها غير قابلة للتحقق

بصورة تامة. ولم يدّع أي أحد من مخططي المدينة الفاضلة أو اليوطوبيا ان هناك مصداقاً كاملاً لمدينتهم في الخارج، بل ان الحضارة تقترب في كل مرحلة من مراحل التاريخ نحو المدينة الفاضلة المخطط لها في مطلع كل مرحلة، كما ان مقام الانسان وطريقة تفكيره في تلك الحضارة شبيهان بمقامه وطريقة تفكيره في تلك الحضارة الى حد ما.

أشرنا في الفصل الثالث الى ان الانسان الغربي قريب جداً من الصورة التي صورتها المدينة الفاضلة واليوطوبيا وفوست غوته (طبعاً الفوست غير اليوطوبيا)، وقد يذكّرنا فهم هذا المعنى بالسؤال التالي: ما هي العلاقة بين الفكر المتداول وحضارتنا؟ غير أن اثارة هذا القبيل من التساؤلات التي هي بمثابة مقدمة للتجدد الفكري، لا يمكن أن تكون غير مسبقة بمعرفة بالمفكرين السابقين.

الفصول الثلاثة الاولى من هذا الكتاب وان كان كل منها بمثابة مقالة مستقلة، إلّا انها أُريد منها أن تكون مقدمة لتعيين مقام الفارابي في تأريخ الفلسفة الاسلامية، وقد اتضح هذا الغرض في الفصل الرابع وفي استنتاج الكتاب.

ومن الواضح ان هذا الكتاب يعاني من كثير من النقص والعيوب رغم ان بعض هذه العيوب جزئية. ولابد من السعي لاصلاحها في الطبعات القادمة ولا يتحقق ذلك إلّا من خلال الاستعانة بأرباب النظر.

صحيح أن العنوان المختار للكتاب قد لا يبدو جديداً في الظاهر، إلّا

ان المعنى المراد منه وكذلك طريقة بحثه، أمران لا سابقة لهما. ولم يكن لدي مصدر اعتمد عليه مختص بهذا البحث ولم اشاهد مصدراً كـهذا، وقد خطوت في طريق لم يسر فيها أحد ومـن الطـبيعي ان لا اكـون مصوناً من الهفوات والزلات التي أتمنى ان يؤشر أصحاب الرأي عليها.

١٩٧٥م

الفصل الأول

حياة الفارابي وآراؤه

معلوماتنا عن حياة الفارابي ليست كثيرة. ويبدو انه كان رجلاً منزوياً يعيش حياة فلسفية. وأوقف عمره للعلم والتعلم والتعليم. قيل انه تزيا بزي التصوف في أواخر عمره. غير ان هذا الخبر حتى وان كان صحيحاً، فلا ينبغي ان يزرع هذا التصور وهو ان الفارابي كان من أهل التصوف لأن الاعتزال والهرب من الغوغاء والالتجاء الى الاختلاء الفكري أمر لا يختص بالفارابي وحده.

نحن لا نعرف مفكراً كان من أهل الآداب ورجال المعاشرة وينطلق عن ميل لتزيين مجالس السمر وحفلات الضيافة، غير ان بعضهم ليسوا منزوين الى درجة الانقطاع عن المعاشرة كلياً والتخلي عن الشؤون اليومية العامة. وربما لا نجد في جميع تأريخ الفلسفة سوى «لايبنتز»

مستثنىً من هذه القاعدة. فقد كانت تعصف به نزعة الشهرة والتقرب الى أصحاب النفوذ والقوة، غير انه ايضاً مات وحيداً ولم يشيع جثمانه سوى كاتبه.

طبعاً لا ينبغي ان نتصور بأن الفلاسفة أو المفكرين بشكل عام لا يولون اهتماماً نحو الحياة العادية، ولا ينبغي أن نحمل هروبهم من الغوغاء والجماعة على عدم الاهتمام بالناس أو معاداتهم. لكنهم ونظراً لانشدادهم الى الفكر ونزعتهم الى الحق فيه، فليس لديهم الوقت الكافي للاختلاط والمعاشرة والتطبع بالآداب الرسمية. ومع ذلك فانهم يضيئون بفكرهم الذي يجري في وحدتهم، حياة الناس. فهم قلّما يتحدثون عن الحياة العادية والشؤون اليومية، ولكن لولا فكرهم لما كان هناك معنى للحياة اليومية والقيم.

الفارابي ومثل اغلب الفلاسفة، امضى عمره في التعلم والتعليم والتصنيف. قيل انه ولد في «وسيج» من قرى مدينة فاراب، ثم سافر مع أبيه الى بغداد فأخذ عن كبار اساتذة ذلك العصر العلوم الأدبية والمنطق والرياضيات والفلسفة. ولم يستطع الفارابي او لم يشأ المكث في بغداد. وربما كان السبب في ذلك ظهور نوع من التشاؤم بل وحتى العداء نحو الفلسفة منذ عهد المتوكل العباسي. وبما أن الفارابي يعتقد بأن الفيلسوف اذا لم يكن في المدينة الفاضلة فلابد له من الهجرة، فلذلك هاجر من بغداد وأمضى قسطاً من عمره في السفر والترحال حتى استقر به المقام في بلاط الأمير الشيعي سيف الدولة الحمداني

فحظي باحترامه وعنايته[١].

عدّه بعض المؤرخين شيعي المذهب اعتماداً على هذا الأمر واستناداً الى بعض النقاط التي كتبها بشأن الامام والامامة. ونحن لا نعلم هل انه شيعي ام لا، بل وقد لا تصح اثارة هذه القضية، ولكن الذي نعلمه ان الفلسفة لا تنسجم مع مذاهب أهل السنة والجماعة، اذ انهم يقلدون الاشعري في الاصول ويقلدون الأئمة الأربعة في الفروع، في حين أن الفارابي ومثل سائر الفلاسفة ليس من أهل السنة والجماعة. طبعاً الفارابي حين تحدثه في موضع من كتاب فصوص الحكم عن التقدم وقوله بأن التقدم بالشرف، يضرب مثالاً على ذلك ويقول: مثال هذا تقدم أبي بكر على عمر. ولكن هذا لا يدل على اية حال على انه منتم الى أحد المذاهب السنية سيما وانه يرى في كتابه «الجمع بين آراء الحكيمين» ان المثال غير قابل للاستناد. ولكن من جانب آخر لا يأتي بمثال كهذا أي شيعي اسماعيلي او اثني عشري إلّا اذا كان زيدياً أو كيسانياً.

اذن نزوع الفلاسفة نحو التشيع وكون جميع الفلاسفة أو أغلبهم منتمين الى المذهب الشيعي منذ أيام نصير الدين الطوسي، أمر غير

---

(١) عثر صلاح الدين المنجد مؤخراً على نسخة من ترجمة الفارابي ورد فيها ان الفارابي قد هرب من بغداد لشيوع الوباء فيها، إلّا انه لم يذهب الى بلاط سيف الدولة الحمداني في حلب، وانما التقى به في دمشق. ولا يعتقد بصحة ما قيل من ان سيف الدولة قد صلى على جنازة الفارابي، ويقول بأن هذا الأمير كان عام ٣٣٩هـ في بيزنطة. ولذلك لابد ان ننظر بعين الشك الى المعلومات المحدودة التي لدينا عن حياة الفارابي.

بعيد عن الواقع، لأن أهل التسنن اذا كانوا معارضين للفلسفة، فان الشيعة قلما كانوا معارضين لها. كما ان اهل الشريعة من الشيعة ورغم عدم تفاعلهم مع الفلسفة إلّا انهم كانوا غير معارضين لها. ولهذا السبب بالذات أضحت ايران ـ وهي بلد التشيع ـ محلاً لتعليم الفلسفة ونشرها واذاعتها.

طبعاً لم يكن اهل السنة بعيدين عن الفلسفة كلياً، بل اخذت الفلسفة تؤثر على علم الكلام السني تدريجياً حتى بلغ الأمر بالمتكلمين المتأخرين الى دمج علم الكلام بالفلسفة.

على اية حال، لم يستطع الفارابي البقاء في بغداد في القرن الرابع الهجري، فهاجر منها الى مصر ومناطق اخرى ثم الى دمشق في نهاية المطاف، فتوفي فيها عام ٣٣٩ هـ / ٩٥٠ م عن ثمانين عاماً.

ورغم اننا لا نعلم هل كانت لدى الفارابي حلقات درس ام لا ولا نعرف من تلامذته سوى أبي زكريا يحيى بن عدي والذي اقتطع نفسه عن طريق الفارابي ونزع نحو مذهب الرازي، إلّا انه لُقِّب بلقب المعلم الثاني. وتتجلى أهمية هذا اللقب حينما نعرف ان أرسطو هو المعلم الأول. ويبدو أن المسلمين قد لقبوا أرسطو بالمعلم الأول لأنه جمع مباحث المنطق ومسائله التي كانت مبعثرة وقام بتهذيبها وأحكم أساس المنطق وجعله مدخلاً للعلم.

ولُقِّب الفارابي بلقب المعلم الثاني لأنه كان يعير أهمية كبيرة نحو فن المنطق ايضاً لاسيما البرهان والعلم البرهاني، ولأنه انبرى الى جمع

الآثار المنطقية وعموماً الآراء الفلسفية لا سيما آثار أرسطو المترجمة وقام بتهذيبها وتفسيرها بطريقته الخاصة.

ومهما كانت بواعث تلقيب الفارابي بلقب المعلم الثاني، فما لا شك فيه انه مؤسس الفلسفة الاسلامية وليس بمستوى شارح للفلسفة اليونانية. فبعد أن تعلم الفلسفة اليونانية والعلوم الاسلامية المتداولة في عصره، انبرى لتعزيز موقع الفلسفة واثبات انه لا يمكن التوصل الى الحقائق إلّا عن طريق الفلسفة والعلم البرهاني، واذا ما كان هناك اختلاف بين الفلاسفة في بعض المسائل، فانما هو اختلاف في ظاهر أقوالهم في حين ان الجميع لديهم هدف واحد.

قلّما سُئل لماذا سعى الفارابي الى جمع جميع الآراء الفلسفية ولماذا وُجِّه كل هذا الاهتمام الى مصادر كتابه. ويبدو أن مجرد وجود المصادر يمكن ان يدعو الى تأليف كتب جديدة. اضف الى ذلك ان ما قيل بشأن المراجع، أمر لا ينتهي. فبعض الآثار المنسوبة الى أرسطو كالأثولوجيا لم يعتمد عليها الفارابي إلّا في موردين فقط من الموارد الثلاثة عشر لكتاب الجمع. ومن الطبيعي ان يرجع الفارابي الى كتاب الاثولوجيا أيضاً اذا كان هدفه جمع جميع الآراء.

ان كتاب «الجمع» الذي الفه الفارابي ليس كتاب استقصاء فلسفي هدفه التعريف بفكر الاساتذة اليونانيين، وانما هو بداية تأسيس فلسفة اسلامية. ولو تجاهلنا هذا المعنى ولم نعتبر هذا الكتاب مظهراً لمرحلة ومرتبة من فكر الفارابي ولو نظرنا اليه كأحد آثاره الفلسفية، فلربما

نتعرض لكثير من الأخطاء ولاضطررنا الى الاستعانة بالظواهر وأحياناً بالآراء المتداولة، في حين أن الفارابي نفسه قد أشار الى سبب تأليفه ولا حاجة الى البحث في هذا المضمار. فهو يقول بأن الناس يتصورون ان الفلاسفة يختلفون بشأن مبدأ العالم وظهوره وحدوثه وقدمه، وأنه أراد ان يرفع هذه الشبهة ويبرهن على أن كبار أساتذة الفلاسفة متفقون فيما بينهم، واذا كان هناك اختلاف فانما هو في ظاهر أقوالهم، وأن التفاسير غير الصحيحة هي التي أدت الى ظهور مثل هذا الاضطراب في الفهم.

اذن لابد لنا أن نعلم ما هو التفسير الصحيح من وجهة نظر الفارابي. لقد أشار الفارابي في كتاب الجمع الى ثلاثة عشر مورداً من الاختلاف بين آراء افلاطون وأرسطو، وفسّر هذه المعاني طبقاً لآرائه. وذكر أحد مؤرخي الفلسفة العرب بما أن الفارابي قد تناول الاصول والكليات، استطاع ان يتجاهل الاختلافات ويولي اهتمامه للامور المتشابهة. ويُعدّ هذا القول صحيحاً من حيث ان جميع الفلاسفة قد أجابوا على سؤال واحد. كما ان الفلاسفة الذين عاشوا في مرحلة تأريخية واحدة، تجد اجاباتهم متقاربة وبامكان المفسرين تأويلها. ولكن لا يكفي ان نقول ان الفارابي قد نجح في جمع الآراء والتوفيق بينها لأنه قد أولى اهتماماً للكليات، اذ من الممكن أن تُثار الاختلافات الجزئية ايضاً في مباحث المنطق.

ويبدو ان الفارابي قد مهّد للتوفيق بين آراء افلاطون وأرسطو من

أجل ان يطرح آراءه بصفتها مطلق الفلسفة التي لابد أن يتبعها الدين والكلام والفقه وجميع العلوم والمعارف الاخرى. ولذلك اورد بأن فلسفة افلاطون وأرسطو موجهة لمضامين تحصيل السعادة، وسعى لاثبات وحدة الفلسفة والكشف عن طريقة الارتباط بين العلم العملي والعلم النظري، وايضاح ان العلم العملي لابد وأن يؤسس على العلم النظري، ولابد لواضع النواميس ـ الذي هو مدبر المدينة والأمة ـ ان يستعين بالعلم النظري.

يرى الفارابي وعلى غرار افلاطون وأرسطو ان الفلسفة هي العلم بالموجود من حيث هو موجود. وانبرى في فلسفته الى بيان صورة خاصة من النظام العقلي للعالم والكائنات، بحيث لا يظل أي شيء خارجاً عن هذه الصورة العقلية. ولم يتجاهل الفارابي هذا المعنى في أي أثر من آثاره. كما لم يكتف في الكتب المنطقية بتحليل صورة التفكير البحثي والعقلي. وفضلاً عن تناوله للمباحث الخاصة بالمعرفة، تحدث عن علم النحو ايضاً وعدّه من توابع المنطق ويقول بأن الفرق بين المنطق وعلم النحو يتمثل في ان علم النحو يختص بلغة قوم ما في حين ان المنطق قانون التعبير وبيان الامور بلغة العقل في جميع الأمم والأقوام. ويبدأ من النظر في اللفظ أو الكلمة التي هي أبسط اجزاء اللغة العقلية ويصل الى القضية، ثم ينتهي بالقياس والبرهان بعد بيان أقسام القضايا.

ان البحث في المعاني الكلية ـ لا سيما المسائل المنطقية التي لديها صلة

قريبة بمباحث ما وراء الطبيعة وتعتمد على الطريقة التي يفهم فيها الفيلسوف المعنى الكلي ـ يحدد صورة فلسفة الفيلسوف.

نحن نعلم بوقوع الكثير من النزاع والجدل بشأن الكليات في العصور الوسطى المسيحية. فكان البعض يرى ان الكلي ليس سوى لفظ واسم، فيما كان يرى آخرون وجود الكلي في الخارج، وغيرهم كان يرى اقتصار وجوده على الذهن. اما الفارابي فيعتقد ان عقل الانسان ينتزع الكلي من الجزئي. غير أن هذا الرأي لا يعني أن الكلي مقدم على الجزئيات. ويتضمن رأي الفارابي في الواقع مذاهب العصور الوسطى الثلاثة في باب وجود الكليات، أي انه يقول بالكلي قبل الكثرة، والكلي في الكثرة، والكلي مع الكثرة. اما بشأن الوجود فيقول انه لا توجد مقولة من المقولات صادقة على الموجود بالفعل. ويجيب على السؤال التالي: هل الوجود محمول حقيقي؟ فيقول: ان الوجود محمول غير حقيقي وانما هو الرابط بين الموضوع والمحمول وليس بالامكان حمله على شيء لأن الوجود متحد بالماهية في الشيء(١)، ولا يمكن فصل الوجود عن الماهية إلّا بصرف التعمل العقلي.

اما قول الفارابي بأن الوجود جزء من الماهية وأنه ليس بعد الماهية، فلا يجب أن يُستنبط منه ان الوجود عين الماهية أو من عوارضها الذاتية، وانما الوجود عارض وزائد على الماهية وذلك اولاً لامكان

(١) يعد الفارابي اول فيلسوف في تاريخ الفلسفة قال بأن الموجود الممكن مؤلف من الوجود والماهية.

رفع الوجود عن الماهية، ثانياً ان تصور الماهية شيئاً مثل الانسان لا يستلزم وجود الانسان. فهذه المعاني ذات صلة بالممكنات.

ويقسّم الفارابي الموجود الى واجب الوجود وممكن الوجود. وواجب الوجود موجود وجوده عين ماهيته وذاته ولا علة له، بل انه علة جميع الممكنات. اما الموجود الممكن فانه محتاج الى علة ومسبوق بها. ونظراً لبطلان التسلسل، لا يمكن لسلسلة العلة والمعلول ان تكون غير متناهية، فلابد لهذه السلسلة ان تصل الى علة العلل وواجب الوجود الذي هو أزلي وحقيقة تامة ولا يطرأ عليه الحدوث والتغير، كما انه عقل محض وعاقل ومعقول وخير محض. وهو ايضاً برهان على جميع الأشياء والعلة الاولى للموجودات.

واجب الوجود واحد لا شريك له، لأنه لو كان هناك واجبان لزم أن يكون بينهما جهات اتفاق وجهات تباين، لأن الجهات لو اتفقت جميعاً فلا معنى للثنوية، ولو اختلفت جميعاً كان كلاهما غير واجب الوجود. اما مع فرض ما به الاتفاق وما به التباين نقول بما ان ما به التباين غير ما به الاتفاق فليس بامكان أي منهما أن يكون واحداً بالذات لأن قبول وجود ما به الاتفاق وما به التباين يعني قبول الكثرة. اذن ليس بالامكان وجود اثنين كليهما واجب الوجود، وانما لابد وأن يكون واجب الوجود واحداً.

والبراهين التي أقامها الفارابي على اثبات وجود العلة الاولى التي هي الله تعالى، بعضها براهين انيّة وبعضها براهين لمية. ويعتبر الفارابي

البرهان اللمي اشرف من البرهان الاني لأن الأول سير من العلة الى المعلول في حين ان البرهان الاني انتقال من المعلول الى العلة. واذا كان يبدأ من البرهان الاني فذلك لأن عقولنا المحدودة تفهمه بسهولة. ويتميز البرهان اللمي بهذه الميزة وهي اننا حينما نتحرك في الترتيب النزولي للموجودات ندرك بأن كل ما هو موجود، منه وقائم به. ويؤمن الفارابي بمبدأ ان الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد. اذن فالصادر الاول عنه تعالى هو واحد ايضاً وهو العقل الاول. وطريقة صدوره هي ان الموجود الاول وواجب الوجود يتعقل ذاته فينشأ العقل الاول الذي يتعقل بدوره الذات الالهية وذاته فينشأ عن هذا التعقل العقل الثاني والنفس الكلية والفلك الاول. ويستمر ذلك التعقل حتى يصل الى العقل العاشر وفلك القمر.

وتقع سلسلة العقول التسعة (عدا العقل الفعال) في المرتبة الثانية من مراتب الوجود، ويطلق عليها الفارابي اسم الموجودات الثواني. اما العقل العاشر وهو العقل الفعال فيقع في المرتبة الثالثة، وهو مدبر عالم تحت القمر وحلقة اتصال بين العالمين العلوي والسفلي. وتقع النفس في المرتبة الرابعة وبامكانها ان تتكثر بعدد الافراد.

ولا يتفق الفارابي مع افلاطون الذي يذهب الى قدم النفس، بل يرى حدوثها بحدوث البدن[1]. أي انه يتفق مع أرسطو بهذا الشأن

---

(١) ولا يجب الخلط بين هذا الرأي ورأي صدر الدين الشيرازي الذي يرى ان النفس ←

فيرى مثل استاذه اليوناني ان النفس صورة الجسم. لكنه لا يأخذ بصورة مطلقة برأي ارسطو في فناء النفس بعد فناء الجسم. ولسنا بصدد التوغل في هذه المعاني، ونكتفي بالقول بأن مبحث النفس وآراء الفارابي في حدوث النفس وبقائها، من معضلات فلسفته.

بعد النفس، تقع الصورة في المرتبة الخامسة. والمادة في المرتبة السادسة من مراتب الموجودات. ويتكون من تركيب المادة والصورة، عالم الكون والفساد. وحينما ننظر في هذه المراتب جميعاً نجد ان المراتب الثلاث الاولى مجردة من الجسم والجسمانية وأنها لا تحل في الجسم. في حين ان المراتب الثلاث الثانية إما جزء من الجسم أو حالة في الجسم وملامسة له.

وتنقسم الأجسام بدورها الى ستة أقسام: الاجسام السماوية، والحيوان الناطق، والحيوان غير الناطق، والنباتات، والمعادن، والعناصر الأربعة. وسير مراتب هذه الموجودات هو في الحقيقة سير من الكمال الى النقص ومن أعلى المراتب الى أدناها.

ويقسّم الفارابي العلم الى نوعين: تصوري وتصديقي. والتصورات نوعان ايضاً: النوع الاول وهو التصور الذي يظهر من خلال الاستعانة بتصورات اخرى، كما هو الحال في تصور الجسم اذ يستلزم هذا التصور تصور الطول والعرض والعمق. ولكن لا يستلزم كل تصور، تصوراً

← جسمانية الحدوث روحانية البقاء، بينما لا يؤمن الفارابي بكونها جسمانية الحدوث. فضلاً عن ان رأي ملا صدرا يقوم على القول بالحركة الجوهرية.

آخر. بل لابد من التوصل في هذا السير الى تصورات لا تتوقف على تصور قبلي، كتصور الوجوب والوجود والامكان وغيرها. وهذه التصورات تمثل النوع الثاني الذي أراده الفارابي.

ويصدق هذا المعنى على التصديقات أيضاً لأن هناك تصديقات موكلة الى تصديقات قبلية وموصوفة بها. فحينما نحكم بأن العالم حادث، فنحن بحاجة الى حكم آخر وهو أن العالم مركب. ولكن هناك تصديقات بديهية وأولية وهناك تصديقات اخرى تقوم عليها. وهذه التصديقات عبارة عن اصول ومبادئ الفكر المنطقي كأصل العلية، ومبدأ الكل اكبر من الجزء.

ولولا التصورات والتصديقات الأولية، لما وُجد العلم. غير ان معرفتنا بالموجودات تتحقق بالطريقة التالية: يدرك العقل صورة الأشياء المادية، أي ان الموجودات تجد لها وجوداً في العقل غير الوجود المادي. ويوجد العقل في الانسان بالقوة، وبما ان صور الاجسام الخارجية تُدرك بالحواس، ينتقل العقل من حالة القوة الى حالة الفعل، ومعنى هذا القول هو ان حصول المعرفة الحسية عبارة عن انتقال العقل من القوة الى الفعل. ولا شك في ان هذا الانتقال لا ينتهي بفعل الانسان فقط، وانما مرهون أيضاً بتأثير وفعل العقل الفعال.

اذن فالعلم لا يحصل بمجرد جهد الانسان، وانما من خلال افاضة العالم الأعلى ايضاً. اي ان الانسان يدرك المعاني الكلية للأشياء من خلال الاتصال بالعقل الفعال المفارق لعالم المادة وتحت القمر، فيتحول

الادراك الحسي الى ادراك عقلي.

ولا معنى لكي نسأل لماذا تتقرر هذه المعاني الكلية في العقل الفعال لأننا نعلم ان جميع الاشياء وطبقاً لرأي الفارابي موجودة بصورة علمية في العقل الأول الذي هو عبارة عن القضاء الالهي. وبما أن العقول صادرة بالترتيب، لذا توجد الصور العقلية في جميعها. ويقول بعض المؤرخين ان العلم يفيض باستمرار من العقول العليا الى العقول الدنيا بحيث يكون كل عقل فعالاً نسبةً الى العقل الذي دونه، ومنفعلاً نسبةً الى العقل الذي ما فوقه. والعقل الفعال دائماً وغير المنفعل ابداً هو الله تعالى. ولا وجود للانفعال في عالم العقول، وخاص بالموجودات المادية والعقول البشرية، ولا يمكن التعبير عن الفيض والصدور والنقص بالانفعال.

والعقل في الانسان له ثلاثة وجوه: الاول العقل بالقوة وهو عبارة عن مرتبة الاستعداد لتحصيل العلم قبل حصوله، والثاني هو العقل بالفعل والمراد به مرتبة العقل حين ادراك الشيء المادي بواسطة الحواس، والذي يجد الفعلية بتأثير فيض العقل الفعال. ويطلق الفارابي على هاتين المرتبتين من العقل: العقل الهيولاني والعقل بالملكة. والثالث هو العقل المستفاد. وفي هذه المرتبة يصبح بامكان العقل البشري ادراك الصور المجردة.

اذن يختلف العقل بالملكة أو العقل بالفعل عن العقل المستفاد في ان العقل بالفعل يدرك المعقولات في المواد، في حين يدرك العقل المستفاد

الصورة المجردة غير المخالطة للمادة، أي العقول السماوية والمفارقة.

وتعد مرتبة العقل المستفاد أعلى مراتب الادراك البشري، ولا يصل اليها كل فرد. ويُشترط في الوصول اليها ان يجتاز الانسان مرتبة العقل المنفعل ويتجرد كلياً عن الامور المادية ويتصل بالعقل الفعال بالشكل الذي لا يبقى أي حجاب وحائل بينه وبين العقل الفعال. وفي هذه الحالة يصبح الانسان عالماً بالغيب والخفيات.

ويرى الفارابي ان النفوس التي تبلغ هذه المرتبة، نفوس خالدة وباقية ولا مجال للفناء والزوال اليها، ويدعوها بالنفوس الالهية. اما النفس الانسانية ـ وكما ذكرنا ـ فلا تصل الى هذه المرتبة ما لم يفض عليها العقل الفعال الذي هو واسطة بين عالم المجردات والعالم المادي. ويعبّر الفارابي عن هذا المعنى بقوله ان نسبة العقل الفعال الى العقل بالقوة كنسبة الشمس الى العين. فكما ان العين لا ترى في الظلام ولابد للنور أن يضيء الأشياء كي تُرى فتحصل صورة الأشياء المرئية في البصر ويصبح البصر بالفعل، كذلك لابد للعقل الفعال ان يضيء العقول البشرية كي يحصل العلم بالحقائق والصور. وهذا كله متصل بالعقل النظري كما ذكرنا.

ويقول الفارابي بالعقل العملي ايضاً، غير انه ليس مستقلاً عن العقل النظري. ويقسّم في كتاب «تحصيل السعادة» الفضائل الى: نظرية، وفكرية، وأخلاقية، وعملية. ويرى تعذّر تمييز الخير من الشر بدون العلم النظري والفضائل النظرية ويقول ان العالم بالعلم الصحيح وغير

العامل بمقتضى علمه، أفضل من العامل بالصواب ولكنه جاهل بالمبادئ النظرية لهذا العمل. ويرى كذلك ان العلم أصل وجود الموجودات وحافظ لنظام العالم والكائنات وأساس نظام الأمة والمدينة الفاضلة. والفيلسوف من وجهة نظره هو الذي يتشبّه بالله تعالى من حيث العلم وادارة وتدبير امور المدينة، ويبادر الى تأسيس المدينة بالعلم والفلسفة.

اذن تدبير المدينة الفاضلة لا يمتّ بصلة الى التدبير والسياسة بالمعنى المتداول في هذا اليوم، فمدبر ورئيس المدينة الفاضلة الفارابية لا تابع للمقتضيات الاجتماعية والنفسانية لأهل المدينة ولا متأثر بأهوائهم، وانما هو مربّ ومعلّم لأهل المدينة، ويعمل كل ما هو ضروري لسعادة أهلها.

بتعبير آخر: يقوم قوام المدينة على تدبير مدبرها ورئاسته، وتتحقق هذه الرئاسة من خلال التشبّه بالله.

والسؤال الذي يُثار هو: هل رئيس مدينة الفارابي الفاضلة هو ذات الرئيس الذي يقصده افلاطون؟ سنجيب على هذا السؤال في الفصل القادم ولكن نكتفي بالقول بأن الفارابي ورغم اعترافه بأنه تلميذ لافلاطون وأرسطو، لكنه ليس مقلداً وانما هو مجتهد ومؤسس.

الفصل الثاني

أساس جديد في السياسة والمدينة الفاضلة

اذا ما اردنا التحدث عن الفلسفة المدنية وآراء الفارابي بشأن السياسة وقسناها بالمفهوم الذي لدينا عن السياسة في هذا اليوم، لما كان بامكاننا التوقف على عمق تفكيره. كذلك لو تصورنا ان المدينة الفاضلة الفارابية هي عين مدينة آخر الزمان، او انها تجد معناها من خلال التحقق في عوالم المعقولات والمجردات، لابتعدنا بنفس المقدار عن مقصوده وعن معاني فلسفته[1]. وما يقوله الفارابي في العلم المدني بشأن السياسة الفاضلة لا علاقة له لا بالسياسات المعاصرة ولا بمدينة

---

(١) اني اتفق مع هنري كوربن والدكتور نصر وعثمان يحيى في ان مخطط المدينة الفاضلة عند الفارابي منطبق مع نظام العالم المجرد، ولا علاقة له بالأوضاع الاجتماعية السائدة في أيام الفيلسوف.

آخر الزمان، ما لم نعتبر مدينة الفارابي الفاضلة عين حكومة العدل. فالمدينة، متحققة في هذا العالم سواء كانت فاضلة او جاهلة او فاسقة او ضالة.

طبعاً ان مشروع المدينة الفارابية الفاضلة عامّ الى درجة بحيث يعدّ أكثر انتزاعية من المدينة الافلاطونية الفاضلة، إلّا انها على أية حال صورة العالم المعقول في العالم المحسوس. فحينما يقول الفارابي ـ وعلى غرار أرسطو ـ بأن الانسان مدني بالطبع[١] فإنه يؤكد على ضرورة وجود الجماعة والمدينة والأمة، وينبري ـ في مقابل المدينة الموجودة او المدن التي كانت موجودة وانقرضت ـ الى وضع مخطط المدينة الفاضلة على أساس فلسفته النظرية، وهو مخطط غير خيالي وانما أُريد له التحقق في الأرض. اما اذا لم تتحقق هذه المدينة الفاضلة، فقد تحقق مبدأ الفارابي الأساسي في الغرب الى حد ما والمتمثل في ان الفلسفة تؤلف أساس سياسة المدن وعموماً الحضارة، وان كانت جميع هذه المدن مدناً جاهلة او ضالة وليس بالامكان ان نجد بينها حتى مدينة فاضلة واحدة.

اذا ما اردنا البحث في مدن الفارابي عن اسلوب عملي ونجد ما نستطيع ان نحكم به على صواب او خطأ مشروعه، فلن نجد شيئاً من فكره. وليس صحيحاً أصلاً أن نبادر الى اثبات او رد الاصول

---

(١) يجب ألا نخلط بين هذا الكلام وبين ما ذهب اليه دوركيم حول اجتماعية الانسان، في علم الاجتماع.

والاحكام الاساسية للفلسفات. فلابد من التعامل مع فكر الفيلسوف من خلال الدخول اليه من باب الاستئناس به، ولابد من فهم آرائه وأقواله.

اذن اذا اردنا ان نفهم معنى السياسة في فلسفة الفارابي فلابد ان نعلم بأن علمه المدني لا يمكن فصله عن فلسفته النظرية. أي لا يمكن فهم آرائه في العلم المدني على الوجه الصحيح بدون فهم فلسفته النظرية. ولكن بالامكان القول انه قسّم المدن الى اقسام وبيّن ملامح وصفات كل قسم منها، غير ان هذا لا يمكن ان يرسم لنا معنى السياسة من وجهة نظره.

وليس اعتباطاً ان نجد الفارابي مصراً على تناول مباحث الفلسفة النظرية في جميع كتبه التي تحدث فيها عن الفلسفة المدنية. ولابد من استثناء كتاب «السياسة» لأنه لديه وضع خاص ويُعدّ من آثار الفارابي العجيبة. اذن لابد لنا من السعي للعثور على معنى السياسة الفاضلة اعتماداً على الاسس النظرية للعلم المدني.

في الحديث الجديد الذي أدلى به الفارابي بعد أرسطو عن انواع العلوم، قسّم الفلسفة الى جزءين: نظري وعملي. والفارق بين الاثنين هو ان الهدف من الفلسفة النظرية معرفة الاشياء كما هي بدون ان يكون لديها في العمل مورد ومتعلق. اما الفلسفة العملية فهي انّ العالم بها بإمكانه ان يعمل وفق علمه. واذا كان ارسطو قد قسّم العلم العملي وكما هو الحال في العلم النظري الى ثلاثة اقسام، إلّا ان الفارابي لم يشر

بشيء الى علم الأخلاق وعلم تدبير المنزل أي ان العلم العملي من وجهة نظره يقتصر على العلم المدنيِ فقط.

واذا كان الفارابي قد بحث في علوم اخرى مثل علم الفقه، فلأن هذا العلم واقع تحت الفلسفة وتابع لها. وهذا يعني انه يعتقد باندماج علم الأخلاق وعلم التدبير المنزلي في العلم المدني. ولو تصورنا بأنه قد ذهب الى هذا الرأي لمجرد التعبير عن حذوه حذو افلاطون، فلسنا مصيبين تماماً. وما يمكن ان اقوله بهذا الشأن هو انه قد انبرى لتفسير رأي افلاطون ووجهة نظر ارسطو باسلوب جديد. ولا يجب ان نتصور أيضاً انه قد اراد بالعلم المدني عين ما اراده افلاطون وأرسطو بعلم السياسة، وإنْ كان قد ذكر في بعض المواضع ـ ومن بينها حين تحدثه عن مرضى المدن ـ بأن هذه المعاني وردت في كتاب السياسة لأرسطو وفي رسالة السياسة لافلاطون.

بتعبير آخر: بالامكان العثور على كثير من موضوعات علمه المدني في آثار افلاطون وأرسطو، ورغم هذا يختلف علمه المدني ـ من حيث الموضوع والغاية والطرق والوسائل وكذلك من حيث النظام والمراتب الملاحظة في المدينة الفاضلة ـ عما ذهب اليه كل من افلاطون وأرسطو في علم السياسة.

ولا ينبغي ان نستنتج مما سبق ان الفارابي قد رفض الفلسفة اليونانية او انه لم يدرك معاني اقوال كبار أساتذة الفلسفة، وانما سعى الى تفسير الفلسفة اليونانية بشقيها النظري والعملي باسلوب جديد.

نحـن نعلم ان افلاطون وفي ذات الوقت الذي يعتقد فيه بأن تدبير شؤون المدينة من شأن اولئك الذين اجتازوا مغارة العادات الفكـرية وعالم المحسوسات وساروا في عالم المعقولات ومن بـامكانهم اطـلاق نظام عالم المعقولات على عالم المحسوسات، ينبري لتنظيم نظام المدينة وفق القوى النفسانية. بتعبير آخر: يعتقد افلاطون ان القوى النـفسية حروف صغيرة مكتوبة بشكل مكبَّر في كتاب المدينة. والفارابي يقيس نظام ومراتب المـدينة بأعضاء البدن وقوى النفس ايضاً، إلّا انه يؤكد بشكل أكبر على تطابق مراتب المدينة مع نظام مراتب العالم. وهذا ما يمكن ان يُلاحظ في «آراء اهل المدينة الفاضلة»، و«السياسة المدنية»، و«تحصيل السعادة»، ولا سيا في كتاب «الملة».

وصفوة كلامه هي ان الرئيس يمثل أعلى مراتب المدينة وهو مخدوم محض ولا يخدم أي احد. اما في ادنى المراتب فيقع من لا يـرأس أي أحد وهو الخادم المحض. اذن فنظام مراتب المدينة يبدأ بالخادم المحض، ويصل الى اولئك الذين يخدم بعضهم البعض الآخر، وينتهي بـرئيس المدينة.

ولكن من هو الرئيس ومن اين يستمدّ رئاسته؟

ان الرئيس في نظام المدينة انما يصبح رئيساً لما لديـه مـن عـلاقة بالروح الأمين وملك الوحي. ونحن نعلم ان الوحي في فلسفة الفارابي يـمثل عين العقل الفعال ولديه مرتبة في مـراتب الروحـانيين. ويـقول الفارابي ان رئيس المدينة وبعد اتصاله بالعقل الفعال والاطـلاع عـلى

مرتبته في عالم الروحانيين، ترتفع درجته حتى يصل الى الله تعالى فيتضح لديه هناك كيف يصل اليه الوحي من البارئ تعالى مرتبة فمرتبة، كي يهبّ لتدبير المدينة او الأمة بدعم هذا الوحي.

ويتضح من هنا ان الله تعالى مثلما هو مدبّر للعالم، مدبّر للمدينة ايضاً، غير ان تدبيره للعالم له وجه، وتدبيره للمدينة له وجه آخر. أي ان هناك تناسباً بين هذين الوجهين من التدبير. حيث ان اجزاء العالم متناسبة مع اجزاء المدينة او الأمة، ولابد للائتلاف والارتباط والانتظام والتعاضد الملاحظ في الهيئة الطبيعية، ان يُلاحظ أيضاً في نظام المدينة وأفعالها. بتعبير آخر: ينبغي ان يكون الارتباط القائم بين الهيئات والملكات الارادية، على غرار الارتباط بين أجزاء الهيئة الطبيعية.

اذن لابد لمدبر المدينة والامة ان يتشبّه بالله. ومثلما يضع مدبر العالم الهيئات الطبيعية في أجزاء العالم بالشكل الذي يعمل على ايجاد الائتلاف والانتظام والارتباط والتعاضد في الأفعال الطبيعية فتجد جميع اجزاء العالم حكم الشيء الواحد في عين كثرتها، كذلك ينبغي لمدبر الأمة ان يجعل في نفوس اهل المدن والامم الهيئات والملكات الارادية والتعاضد في الافعال بحيث تتلاحم اجزاء المدينة والأمة ومراتبها فتكون الأمم في حكم الشيء الواحد وذات هدف واحد في عين كثرة أقسامها واختلاف مراتبها وتنوع افعالها.

اما مدبر العالم فانه فضلاً عن وضعه للارتباط والتعاضد والانتظام

في العالم، فهو العلة المبقية للعالم ايضاً. أي انه فضلاً عما ذكرناه، فقد وضع قوة اخرى في العالم تحافظ على بقائه. ولابد للمدير ومدبّر الامة ان يتأسى من هذه الناحية بالله تعالى وألّا يقتصر على رسم الهيئات والملكات التي توجب الترتيب والائتلاف والانتظام والتعاضد في أفعال اهل المدينة، وانما لابد له من المبادرة الى ايجاد واعطاء امور اخرى يمكن من خلالها المحافظة على فضائل المدينة ونظامها.

بتعبير آخر: لابد لرئيس المدينة من وضع نظام الخير والعدل فيها وان يوفر الصناعات والهيئات والملكات او الخيرات الارادية بحسب مراتب ومقام المدن والامم بحيث تكون نظيرة للخيرات الطبيعية التي وضعها الله تعالى في العالم. وفي هذه الصورة فقط تبلغ جماعات المدن والأمم سعادة الدنيا والآخرة. ولا يُتاح هذا الأمر ما لم يعتقد الرئيس الأول للمدينة بكمال الفلسفة النظرية. وفي غير هذه الحالة ليس من الممكن الوقوف على التدبير الالهي في العالم والتأسي بهذا التدبير.

ومثل هذا الرئيس هو النبي وواضع النواميس، ودين اهل مدينته دين فاضل، وفعله في تحقق الملكات والخيرات يدعى بالسياسة.

ومع ذلك ان من يبلغ هذه المرتبة ويبلغ قابلية وضع النواميس وتتوافر لديه شروط الرئاسة، قد لا يصبح رئيساً ولا يمارس السياسة ـ أي يبقى بعيداً عن تفعيل ما يعلم ـ غير ان هذا لا يعني امكانية اجراء السياسة الفاضلة بدون وجود رئيس فاضل.

بكلمة أدق لا معنى للسياسة الفاضلة بدون وضع النواميس او على

الأقل بدون حفظ نواميس الرئيس الأول. ويبدو أن وضع النواميس يجري في المدينة، ولا وجود للخير بدون تلك المدينة. ولكن يجب ألّا يتصور أحد بأن الفارابي يعتقد بأنَ النواميس قائمة بوجود المدينة، وانما المدينة نفسها شرط لوضع النواميس وسياسة المدن. واذا كانت السياسة ملازمة لتحقق المدينة، فان اصولها ومبادئها تؤخَذ من خارج المدينة.

وربما حين يُقال بأن السياسة ـ التي تعني فعل ايجاد النظام والمراتب والفضائل والملكات ـ لابد من تحققها في المدينة، فقد نتصور هذا الكلام بديهياً من خلال قياسه على ما هو متداول في السياسة والشؤون الاجتماعية في العصر الراهن. طبعاً ليس هناك اختلاف في انه لولا المدينة لما كانت هناك سياسة، غير ان الفارابي يقصد معنى آخر ولا يقصد ـ كما قلنا ـ أن السياسة تابعة للمدينة أو أنها تتغير تبعاً لتغيراتها. فهو لا يتجاهل ما يطرأ على المدن من تطورات وتغيرات باختلاف الأزمنة، بل ويرى الاهتمام بها ضرورياً لرئيس المدينة، ويقول بأن القدماء كانوا يطلقون على هذا التغيرات والاستفادة من التجارب بالتعقل[1]، ويعتبر هذا التعقل جزءاً من خصوصيات الرئيس الفاضل. ورغم ذلك فالسياسة من وجهة نظره غير تابعة لأحوال

---

(١) من المرجح ان الفارابي يريد بالقدماء أرسطو وأتباعه. ويقسّم ارسطو الفضائل الى عقلية وأخلاقية. والفضيلة الخلقية عبارة عن تهذيب النفس وقهر الشهوات. اما الفضيلة العقلية فهي عبارة عن عمل الخير بمقتضى الزمان والمكان.

الزمان، وانما هي ناشئة من عالم الروحانيين وعالم المعقول.

فحينما يعتبر الفارابي وعلى غرار ارسطو الانسان مدنياً بالطبع، لا يقصد ان وجود الانسان مظهر للتغييرات والتطورات والظروف الاجتماعية، بل يقصد على العكس من ذلك ان وجود المدن فرع على طبيعة الآدمي، وأن المدينة موجودة لأن طبعه يقتضيها.

اذن فحينما يقول الفارابي بأن السياسة مقتضى وجود المدينة فلا يراد بذلك المعنى البديهي الذي يتبادر الى الذهن للوهلة الاولى، وانما يراد به ان المدينة وترتيب اجزائها وسياسة تدبيرها، على تناسب مع طبع الانسان الذي هو متناسب بدوره مع عالم الوجود ومراتب الكائنات. بتعبير آخر: المدينة ليست منشأ السياسة لأنها محل الاجتماع ومسكن أصناف الناس، وانما هناك منشأ آخر لنظام المدينة ومراتب أصناف أهلها وهو عبارة عن الوحي وأخذ العلم عن الروح الأمين او العقل الفعال.

والنقطة التي يمكن استنباطها مما سبق هي ان الفارابي يضع الفيلسوف والنبي في مقام واحد. وهذا الاستنباط صحيح ولكننا نعلم انهم قد أنحوا باللوم عليه اعتقاداً منهم بأنه يقول بتفوق مقام الفيلسوف على مقام النبي. وقد حصل سوء الفهم هذا من قول الفارابي بأن الفيلسوف يتصل بالعقل الفعال عن طريق العقل بينما يتصل النبي به عن طريق التخيل، ولأنه يرى ان الفيلسوف يوجِد الفضائل عن طريق التعليم بطريقة البرهان في أصحاب الاستعداد، في حين يوصل النبي

الناس الى الفضائل عن طريق الاقناع والتأديب.

والحقيقة هي ان الاختلاف أعلاه ليس متصلاً بمقام النبي والفيلسوف، وانما على علاقة بالسياسة، أي باسلوب تحقيق فضائل المدينة ومراتبها ونظامها. كما نرى انتفاء هذا الاختلاف حينما ينظر الفارابي الى كل من النبي والفيلسوف كرئيس للمدينة، لأن رئيس المدينة يستخدم جميع طرق التربية وايجاد الفضائل، وينبري لتعليم أهلها وتأديبهم بما ينسجم مع قوة واستعداد كل منهم. ولكن بالامكان اثارة السؤال التالي: هل مقام النبي والفيلسوف واحد حقاً؟ وهل يساوي معنى النبوة معنى الفلسفة؟ والاجابة على مثل هذه التساؤلات بحاجة الى مقام آخر.

الفارابي ـ على اية حال ـ حينما يقول بأن الدين شبيه بالفلسفة، فهذا الشبه شبه ظاهري، وإلا فإن كلاً منهما عين الآخر. فحينما يتحدث عن آراء الملة الفاضلة (الدين الفاضل) يقسمها الى نوعين نظري وعلمي، كذلك حينما يتحدث عن الفلسفة يقسمها الى قسمين. فالآراء النظرية للملة متصلة بصفات الله تعالى والروحانيين ومراتبهم ومنازلهم عند الله، وفعل كل منهم، وطريقة وجود العالم وأجزائه ومراتب تلك الأجزاء، وكيفية حدوث الاجسام الاولى التي تُعدّ أصل سائر الاجسام، وكذلك طريقة حدوث سائر الاجسام من الاجسام الأصلية، واسلوب ارتباط الاشياء الموجودة في العالم ونظام العدل السائد فيه، وعلاقة كل منها بالله وبالروحانيين، وكذلك وجود

الانسان وحصول النفس فيه، ووجود العقل ومقامه ومرتبته نسبةً الى العالم ونسبةً الى الله، وبيان ماهية الوحي وطريقة النزول، ثم البحث في الموت والحياة الآخرة، والسعادة التي يلقاها الابرار والشقاء الذي يحيق بالأراذل والفجار.

اما الآراء المتصلة بالامور الارادية في آراء الملة الفاضلة فانها تشتمل على أوصاف الأنبياء والملوك الأفاضل وأئمة الهدى، وكذلك اوصاف الملوك الأراذل والرؤساء الفجار، ونظام ومراتب الرؤساء والخدم وأفعال كل منهم. وتلك الأفعال قسمان: قسم متصل بتعظيم الله والروحانيين والأنبياء والملوك ويمكن ان يُعدّ التعبير الفلسفي للعبادة في الشريعة. وقسم عبارة عن معاملات أهل المدن.

وحينما نقرأ مثل هذه المعلومات لا يصبح بامكاننا ان نميّز بين الفلسفة والدين عدا ان الفارابي قد طبّق الفلسفة على الدين وعدّه صورة من صور الفلسفة، كقوله ان الناس ليسوا جميعاً من أهل البرهان، ومن هنا فليس بامكانهم ادراك الصورة البرهانية والفلسفية لهذه المعاني، ولذلك يتوسلون في الديانة بالجدل والخطابة. لكن لما كانت الآراء الحقة برهانية او انها تحصل بالعلم الأول، لذلك يتعلق الجدل والخطابة بمثالاتها. واذا لم يتم التيقن في مآل الامر بهذه المثالات في العلم الأول او بالبرهان، فالملة ملة ضالة.

اذن يمكن القول بأن براهين الآراء النظرية للدين في الفلسفة النظرية والآراء المتصلة بالامور الارادية للدين، مؤسسة على الفلسفة العملية،

وإنْ اولي اعتبار لهذه الآراء في الدين بدون النظر الى البرهان.

ولا ينبغي ان نستنتج مما سبق أن لا مكان للبرهان والفلسفة في الملة الفاضلة. ولتوضيح هذه الفكرة ينبغي ان نعلم ان الفارابي يعتقد بوجود اربعة انواع من الفضائل وهي: الفضائل النظرية، والفضائل الفكرية، والفضائل الأخلاقية، والفضائل العملية. والفضائل النظرية والفكرية تحصل عن طريق التعليم، اما الفضائل الأخلاقية والعملية فمن الممكن الحصول عليها عن طريق الاقناع والتأديب.

ويُعد رئيس المدينة الاول ممن يملك هذه الفضائل جميعاً ويوجدها لدى أهل المدينة. أي انه معلم اهل المدينة ومربيهم ومؤدبهم. وليس بالامكان فصل بعض هذه الفضائل عن البعض الآخر. فالفضائل الفكرية على سبيل المثال لا تتحقق عند عدم وجود الفضائل النظرية، كما ان الفضائل العملية ليس بامكانها ان تتحقق بدون وجود الفضائل الاخرى، بل حتى لو كانت موجودة فانها تتعرض للخلل والاضطراب عند زوال الفضائل الاخرى. وسبق ان ذكرنا بأن بعض هذه الصناعات ـ لاسيما اشرفها وهي السياسة ـ ذات صلة مباشرة بالفضائل الفكرية وعن طريقها بالفضائل النظرية.

اذن لو كان من الممكن ان يمتلك أحدهم شأن ومرتبة ومقام الرئاسة إلّا انه لم يمارس عملياً رئاسة أية مدينة، فانه يُعدّ من اهل الحكمة لكنه لا يُعدّ من اهل السياسة. أي يمكن أن تتحقق الحكمة بدون سياسة، غير ان السياسة يجب ان تؤسس على الحكمة.

بعد هذا كله بامكاننا ان نتساءل: ما هي السياسة؟ يقول الفارابي ان لرئيس المدينة الفاضلة القوة والاستعداد والحذاقة والفهم، وهي العناصر التي يدير بها دفة الامور. اذن فالسياسة اذا كانت فاضلة فهي صناعة تجتمع فيها انواع الفضائل الاخرى، أي الفضائل النظرية والفكرية والأخلاقية. وعلى هذا الأساس يجب ألا يُعدّ العلم المدني مجرد العلم بأنواع السياسة، وانما هو أساس السياسة الفاضلة.

بتعبير آخر: ان البحث في انواع السياسة، جزء لا يتجزأ من قضايا وموضوعات العلم المدني.

وصفوة الكلام هي ان العلم المدني يبحث في السعادة القصوى والأفعال والأخلاق والملكات الارادية، ويميز الأفعال والسير والأخلاق والملكات الفاضلة التي لو وُجِدت لدى أهل المدينة لبلغوا السعادة في الدارين. والسياسة الفاضلة تضمن تحقيق ذلك في الجماعة سواء كانت مدينة او امة. اما اذا لم يكن رئيس المدينة رئيساً فاضلاً، ولا يعلم العلوم النظرية والعملية على وجه الكمال، فلا يتمتع بالسياسة الفاضلة ايضاً.

وحينما يبحث الفارابي عن انواع المدن الجاهلة والفاسقة والضالة ولاسيما المدينة الفاضلة وسياستها الفاضلة لا يريد بالسياسة ما هو متداول لدينا من معنى، بل وليس بالامكان القول أيضاً بأن السياسة الراهنة هي ذات ما عبّر عنه الفارابي بالسياسة الجاهلة. لأنه اذا كان بالامكان قياس الحضارة الغربية بثلاث مدن من مدن الفارابي الجاهلة

وهي المدينة البدالة ـ وهي التي يسعى اهلها لاكتناز الثروة ـ ومدينة الخسة والسقوط ـ وأهلها يطلبون اللذة والمتعة ـ ومـدينة التـغلب ـ واهلها يرومون الغلبة على الناس ـ او تصور ان هذه الحضارة جامعة لهذه المدن الثلاث، فان من الضروري الالتفات الى قضية أساسية وهي انه لا يمكن ان نجد قط في جميع انواع سياسات الفارابي فكرة التصرف في المجتمع وتربية الافراد بقصد الغلبة على الآخرين، ولم يتحول العمل عنده الى البراكسيس[١].

ان ايجاد الفضائل في آراء أهل المدينة لا يعني العـمل عـلى تـغيير وجود الانسان، وانما الهدف منه ايصاله الى ذاته. ويرى الفارابي ان من شأن الانسان ان يعود الى ذاته وطبيعته. وهناك فرق بين المفهوم الذي لدى الفارابي عن ذات الانسان والتصور الذي لدى التجديديين ودعاة الحداثة عنه. بل ان الفارابي نفسه لم يوص الفضلاء والأبرار بالنهوض لتغيير المدن[٢]، وانما يرى لو كان أحد افراد المدينة الفاضلة مقيماً في مدينة غير فاضلة فعليه الهجرة الى المدينة الفاضلة اذا كانت موجودة.

---

(١) ربما تثير الاشارة الى البراكسيس (praxis) التعجب، ولكن لما كان هذا الأخير يحول دون فهم وتمييز الآراء والنظريات، فلابد من القول بأن العمل عند الفارابي يقوم على النظر والحكمة النظرية، والسياسة الصحيحة هي الانسجام مع نظام العالم وليس التصرف بالعالم والناس من خلال السياسة والعمل.

(٢) قد عبّر الفارابي عن فلسفته مستقلاً عن آراء الشيعة والسنة معاً. ومع ما يـبدو مـن قرب رأيه من رأي اهل السنة والجماعة، غير ان هذا القرب ليس اصولياً قط وانما ظاهري صرف.

اذن لو حاولنا ان نبحث عن تعليمات السياسة في آراء الفارابي وان نتخذ منها مرشداً للعمل، فلا نصل الى ما نريد، ونبقى بعيدين عن مقصوده. فعباراته توحي بأنه لم تكن لديه النية للتصرف والتغيير في المدن الموجودة، وتتركز فكرته على تأسيس المدينة الفاضلة على أساس الوحي والفلسفة وبيان ماهية هذه المدينة. كما انه لم يوص كما اوصى اخوان الصفا المعاصرون له بأنه لو كان أحد ابناء اهل المدن الفاضلة[١] مقيماً في مدينة جاهلة او فاسقة او ضالة فعليه ان ينبري لاصلاح الآخرين بتمهيد الحيل، فضلاً عن انه لم يوص بالذهاب الى هذه المدن من مكان آخر ومعالجة من هو أكثر استعداداً للعلاج من اهلها.

ان تأسيس المدينة الفاضلة يعتمد على وجود الرئيس الاول الذي يُصلح آراء اهل المدينة وأفعالهم ويعدّها. ويتم اصلاح وتعديل الآراء والأفعال إما عن طريق الوحي أو من خلال الاستعانة بالقوة التي يأخذها من الوحي. وقد يتم احياناً تقدير بعض الآراء والأفعال بدون وساطة الوحي، فيما يجري تقدير البعض الآخر من خلال الاستعانة بالقوة الواصلة من الوحي. ويرى ان الفيلسوف هو الرئيس ولم يقل ان رئيس المدينة الفاضلة يجب ان يكون عالماً بالفلسفة. ولذلك يؤكد لو لم يوجد بعد وفاة الرئيس الاول من يضاهيه في المقام، يتولى فريق من الأفاضل رئاسة المدينة، وعند عدم وجود مثل هذا الفريق، فينبغي ان

(١) أي من كان متخلقاً بخلق اهل المدينة الفاضلة وان لم يعش في مدينة كهذه.

يخلف الرئيس الاول ملك السنة.

يقوم ملك السنة بحفظ الآراء والأفعال المقدرة بواسطة الرئيس الاول دون ان يتصرف فيها وبدون ان يقدّر أي رأي او فعل. وفي ظل مثل هذه الظروف تظهر الحاجة الى علم الفقه وهو علم استنباط الأحكام. ويجوز هذا الاستنباط في الحالات التي لم يقدر الرئيس الاول الآراء والأفعال الخاصة بها بشكل صريح، لأن الرئيس الاول ربما قد انبرى لتقدير امور كانت ضرورية في زمانه او انه سُئل عنها. لذلك من الممكن حين ظهور حالات اخرى من بعده، ان تُستنبط لها أحكام من تصريحات الرئيس الاول. اذن فعلم الفقه يُعد ايضاً جزءاً من العلم المدني وتحت الفلسفة العملية. مثلما يُعد علم الكلام تابعاً للفلسفة النظرية.

لا نريد ان نقول قط بأن الفارابي قد طرح الأدوار والمراحل على غرار محيي الدين بن العربي. ولكن ألا يمكن الاستنباط مما قيل مسبقاً بأنه قد جعل تأسيس المدينة الفاضلة موقوفاً على بعث الأنبياء ووضع النواميس، وانه قد اضفى عليها صورة فلسفية ومعنى جديداً؟ وهذا من أسرار التأريخ، اذ بالرغم من انتشار تفسيره هذا في الفلسفة الاسلامية، إلّا انه لم يخلّف تأثيراً ذا بال على سياسة المسلمين وعلى أفعالهم وأقوالهم وعاداتهم ومعاملاتهم[١]. بتعبير آخر: لقد انتشرت

(١) ينبغي ألا نتصور بأن الفلسفة في العالم الاسلامي وايران لم تكن مؤثرة قط على ←

الفلسفة الاسلامية بموازاة الحضارة الاسلامية بدون ان يؤثر أي منهما تأثيراً مهماً في الآخر، وان اثرت الفلسفة في تفسير آراء الدين النظرية.

وليس بالامكان ان نقول شيئاً بهذا الصدد حالياً لأننا لم نثر السؤال حتى الآن عن ذات الحضارة الاسلامية وماهيتها، وحينما نقول على سبيل المثال بأنه من غير الممكن تحقيق مدينة الفارابي على الأرض، لا نعلم ما هو الشيء الذي لابد ان يتحقق ولم نفكر في مضمار اسلوب تحققه. ولا يُتاح بالطبع فهم معنى السياسة في فلسفة الفارابي ما لم تتضح الاجابة على مثل هذه التساؤلات. وربما يساعدنا على الاجابة، قياس المدينة الفاضلة عند الفارابي باليوطوبيا الغربية.

← الشؤون المدنية. فالفلسفة التي اتخذت منذ عهد المأمون لتعزيز الخلافة العباسية، راحت تعمل بعد ذلك على تبرير تأسيس الحكومات والقوى المستقلة عن الخلافة. لذلك ليس اعتباطاً ان يحترم السامانيون والبويهيون الفلاسفة الى هذا الحد.

الفصل الثالث

مدينة الفارابي الفاضلة واليوطوبيا

ان دراسة المدينة الفاضلة من الممكن ان تتجاوز حدود البحث في تأثير الفكر اليوناني والتعاليم الاسلامية على آراء المعلم الثاني وتصل الى السؤال عن ذات وماهية المدينة الفاضلة التي أخذت صوراً مختلفة على امتداد التاريخ الغربي والتي راح يعبر عنها في العصر الحديث باليوطوبيا (utopie)[1]. فمنذ افلاطون وحتى توماس مور وجورج ارول أصبحت المدينة الفاضلة او اليوطوبيا جزءاً من الفكر الغربي

---

(١) قيل في ترجمة اليوطوبيا انها «ما ليس بمكان»، أي المكان المتخيل الذي لا وجود له في الواقع. وقد أُطلق هذا اللفظ فيما بعد على كل كتاب يصور مدينة فاضلة متخيلة لمجتمع انساني مثالي.

وصورة من صوره.

هذه المدن وإن بدت انها مختلفة ومتباينة في الظاهر إلّا ان هناك خيطاً يربط بينها، فما هو هذا الخيط واين يمكن العثور عليه؟ وهل شيد جميع كتّاب ومهندسي المدينة الفاضلة واليوطوبيا، مدينتهم تقليداً لافلاطون، وأجروا عليها بعض التغييرات انطلاقاً من ذوقهم الخاص او وفق مقتضيات الزمان؟ وهل يعود وجه الاختلاف فيما بينها الى الاختلاف في شخصية الكتّاب والاوضاع والظروف التي يعيشون فيها ويفكرون فيها؟

ان جميع ألوان اليوطوبيا ـ قديمة او حديثة ـ تُعدّ مدينة كاملة بغضّ النظر عن زمان ومكان كتابتها، وتُدار من قبل أجدر وأكفأ أهلها. وتتضمن اليوطوبيا منحىً انتقادياً ازاء الماضي والحاضر. وقد نجد هذا الانتقاد غير صريح في بعضها، اما في البعض الآخر ليس صريحاً فحسب وانما يحمل طابع الهجاء ايضاً. غير ان مثل هذا الاتجاه لا علاقة له بذات اليوطوبيا وماهيتها، لأن كتّابها لم يكتبوها بهدف توجيه الانتقاد لأوضاع الزمان.

لقد استقطبت جمهورية افلاطون وعلى مدى التاريخ اهتمام كتّاب مثل هذا النوع من الآثار، وربما كان مبعث الانتقاد او الهجاء الملاحظ في بعض الآثار، هو التأثر بما ذهب اليه لوسين دوساموراث، في حين لم تحظ اطلانطا بالاهتمام بالصورة التي وردت في كريتياس افلاطون، لأن اطلانطا وان كانت مدينة خيالية إلّا انها ليست يوطوبيا.

اذن بامكاننا ان نتصور ان الاختلاف فيما بين انواع اليوطوبيا يرجع لاختلاف صورها ونماذجها. فقد دوّن كل منْ توماس مور، وكامبانلّا، وفوريه، وكانت، اليوطوبيا عن نموذج الجمهورية، في حين اصطبغت يوطوبيا سيرانو دوبراجراك، وسويفت، وآلدوس هكسلي بالطابع الخيالي عند لوسين دوساموزات.

ويمكن القول بشأن المجموعة الاولى ان الرحلات البحرية واكتشاف البلدان الجديدة كان مؤثراً في هذا المجال، ورغم ذلك فانها شبيهة بالجمهورية الى درجة دفعت بالبعض للقول لو كان بمقدور افلاطون ان يقرأ يوطوبيا توماس مور أو مدينة الشمس لكامبانلّا لما وجد فيها شيئاً جديداً يسبب مشكلة له. ولو عادت الحياة الى توماس مور وقرأ «العوالم الأفضل» لآلدوس هكسلي لتصور ان كاتبها قد رد عليه.

ما مدى صحة هذه التطورات؟

بما أن ماهية جميع الوان اليوطوبيا في العصر الحديث واحدة، وانها متشابهة من حيث الصورة الظاهرية ـ رغم اختلافاتها الاصولية مع جمهورية افلاطون انطلاقاً من الاختلاف في اسلوب التفكير خلال مرحلتين من مراحل التأريخ الغربي ـ فلابد من تبرير هذه التصورات. ويتضح هذا المعنى حينما نعلم ماهية اليوطوبيا، او أوجه الاشتراك فيما بين انواعها على أقل تقدير.

فهل هي الصورة الخيالية للمدينة التي تجتاز حدود الواقعية الموجودة، في عين التعلق بالأوضاع والشرائط الطبيعية والجغرافية

والنظام المعماري الخاص؟ هل هي احلام تحرر الانسان من مأزق الحيرة والقلق عن طريق ايقاف الزمان والصيرورة والحياة والتخلص من كل ألم والشعور بالحاجة والخوف، في الوقت الراهن؟ هل هي أحلام الجنة الضائعة والأمل بالوصول الى الأليزة التي يعيش فيها الابطال، بعد الموت في سلام وانسجام وهدوء؟

ان هذه التعاريف وإن لم تكن غير صحيحة في حد ذاتها، ولكن ليس بالامكان اعتبارها تامة. اذن فالمشتركات التي تشترك فيها مختلف انواع اليوطوبيا هي:

١ ـ غياب الله تعالى، لأن اليوطوبيا مدينة البشر، وقد أُخذ عند هندستها بنظر الاعتبار الرخاء والراحة في هذا العالم فقط. بتعبير آخر: يبحث مهندسو اليوطوبيا عن الجنة الأرضية، ويخططون في عالم الوهم للهروب من الخوف والقلق والاختيار. فلا أهمية للدين في أي نوع من انواع اليوطوبيا، حتى افلاطون الذي يؤكد على مراعاة الاحكام الدينية، انما مراده الدين التابع للفلسفة. وفي يوطوبيا توماس مور نجد حكام المدينة متساهلين ازاء العقائد الدينية التي لدى الناس. وهذا الأمر بإمكانه ان يكون دليلاً على عدم وجود علاقة بين اليوطوبيا والحالات النفسية والمكانة الاجتماعية للأفراد، لأن توماس مور كان رئيساً دينياً في زمانه ومستعداً للتضحية من اجل عقائده الدينية.

اصولاً ليس بامكان الدين ان يكون لديه شأن ومقام في اليوطوبيا ما لم يتحول الى مجرد ظواهر فحسب، لأن حقيقة الدين تستلزم

استشعار العجز والفقر الذاتيين، في حين تأخذ اليوطوبيا على عاتقها إقصاء الانسان عن أي شعور بالعجز والضعف والخـوف، الأمر الذي يجعلها غريبة على حقيقة الدين، ولذلك تقوم بتجاهله.

٢ ـ إعفاء اهل اليوطوبيا من التفكير او بتعبير أصح انتزاع التفكير والاختيار منهم كي يظلوا في مأمن من الذنب والشر الحاصلين منهما. وهذا يعني عدم السماح باختراق احكام اليوطوبيا وقـوانـينها ولابـد للجميع من اطاعتها والانصياع لها من اجل ألا يشعر أي أحد بوطأة الذنب على اكتافهم.

فأهل المدينة الذين يتقدر نظام حـياتهم مـرة واحـدة الى الأبـد، يذوبون في مجتمع تلك المدينة الى درجة بحيث لا تسنح لهم الفـرصة للاختلاء بأنفسهم، وبما ان التفكير ينشأ عادة عند الاختلاء بالنفس، يختفي تلقائياً في اليوطوبيا.

٣ ـ لجميع انواع اليوطوبيا مـوقع جـغرافي خـاص، فـقد تكـون اليوطوبيا جزيرة محاطة بـالبحار الهـادئة ولا عـلم لأهـلها بمـخاطر الأمواج والدوامات الهائلة في الليالي المعتمة والمحيطات، واذا لم تكـن جزيرة، فانها ارض نائية لا اتصال لأهلها بالخارج.

في اطلانطا الجديدة لفرنسيس بيكون لا يحق الخروج من الجزيرة إلّا لأهل العلم وهم حكام المدينة وذلك من اجـل القـيام بـالبحوث العلمية، والذين يسكنون عادة في مركز المدينة في موضع يُـدعى دار سليمان.

ويتوقف الزمان في اليوطوبيا أيضاً ويظهر في صورة تكرار زمان الحال. فليس لها ماض ولا مستقبل، وعموماً ليس لها تأريخ اذ انها تُعد بداية التاريخ لأحد الاعتبارات ونهايته لاعتبار آخر. وتجري الامور فيها طبقاً لحركة معينة ونظام مقرر، فيما يطيع أهلها القوانين العادلة اطاعة تضمن لهم التحرر من جميع المخاوف والآمال.

اذن فالزمن متوقف في اليوطوبيا من اجل ان تنتفي فكرة الموت. فالانسان يموت لأنه غير قادر على ايصال نقطة البداية بنقطة النهاية. ولو فعل ذلك ـ أي بدون تاريخ ـ لطوت الموتَ الغفلةُ. وهكذا لا وجود في المدينة للتغيير والصيرورة والتحول.

وكان افلاطون قد التفت الى إمكان ان تلحِق الكوارث الطبيعية وغزوات الاجانب الدمار بأثينا، ولذلك كان يعتقد ان هذه المدينة يجب ان يُعاد تشييدها طبقاً لتصميم كليستنس، والانصياع لنظم أثينا القديمة العادلة كي تبق في منأى من غضب الآلهة.

ولم يحدث أي تحول حتى في يوطوبيا القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وهي المرحلة التي غلب فيها تصور الرقي، لأن كل ما هو موجود بالغ درجة الكمال ولا توجد حالة منتظرة. ولذلك لا تأثير لاعتقاد كتّاب اليوطوبيا ولا حتى لانشدادهم وحبِّهم الشديد لمفهوم الرقي، في هندسة اليوطوبيا التي هي بلا تأريخ في ذاتها.

٤ ـ تتشابه انواع اليوطوبيا من حيث التصميم والهندسة، فلا يجب فقط ان تُحاط اليوطوبيا بالبحر او بالبراري الواسعة بعيداً عن الغابات

الكثيفة وألّا توجد في اطرافها الطبيعة المتمردة، بل يجب ايضاً ان يكون نظامها المعماري العام وفق تصميم يجعل تعلق الفرد بالمدينة قوياً الى درجة بحيث لا يتزعزع ابداً. بتعبير آخر: يتخذ اهل المدينة مساكن لهم فيها كاتخاذ النجوم مساكن لها في نظام الكون.

ولا ينبغي ان يكون هناك تفاضل او تباين بين مساكن اهل المدينة كي لا تثور عند البعض فكرة التميز على أقرانهم، وكي يشعر كل منهم انهم ابناء المدينة الأم. ولا وجود في المدينة للمناجم والأنفاق والمحلات والورشات المظلمة.

في العالم القديم وطبقاً لرواية أرسطو، لقد وضع هيبوداموس ـ العالم بعلم كائنات الجو ـ تصميم مدينة ملطية طبقاً لنظام الانسجام في العالم وأعاد بناءها على هذا الأساس. وينسجم بناء الدور في مدن المرحلة الجديدة مع الرأي العام لمفكريها ازاء العالم والانسان ومكانته في هذا العالم. فللمدينة نظام هندسي خاص، والشوارع بعضها عمودي على البعض الآخر، والبيوت مشيدة على شكل واحد بحيث لولا الحدائق العامة التي تفصل بين هذه البيوت لبدت المدينة بأسرها وكأنها بيت واحد.

فالمدينة عبارة عن خلاصة ونموذج مصغر للعالم. وأهلها ليسوا بحاجة الى عالم الخارج قط. اما البيوت فتمثل الأسرة، ويعبّر ما بينها من تشابه وعدم تمايز عن ذوبان الاسرة في المدينة. ويقول فرويد والفرويديون بأن اليوطوبيا تمثل نزعة لا شعورية نحو استعادة احوال

الطفولة، والإعراض عن تقبل المسؤولية، والاتكال على الأُم.

افلاطون كان يريد ان تبقى المدينة بعيدة عن كل تحول، لأن التحول مرادف للانحطاط من وجهة نظره. ويعتقد ان اعادة بناء المدينة يجب أن يتم على أساس تجديد العهد مع الماضي الذي يمثل خزانة جميع الحكم.

كان افلاطون يبحث عن هذا الماضي في تأريخ اثينا القديم ولذلك كان يشعر بالغربة ازاء الحكم المطلق لكرونوس. ولابد من الاشارة هنا الى وحدة العالم ونظام انسجام جميع الموجودات في فلسفة افلاطون. وتحدث افلاطون في «كريتياس» عن المؤسسة السياسية والمدنية في أثينا القديمة وعدّها شبيهة بنظام الجمهورية. وتتمثل نقطة التشابه في الانطباق مع نظام العالم.

وليس من قبيل الصدفة ان ينوي افلاطون كتابة ثلاث رسائل ينبري فيها لتسليط الضوء على نظام العالم وظهور آدم والنظام المدني ومقام رؤساء المدينة. وهذه الرسائل المرتبطة فيما بينها قد استطاع ان يكتب منها تيمايوس بشكل كامل والتي قد وصلت الى ايدينا. والرسالة الثالثة التي كان مقرراً ان يكون عنوانها «هرموكراتس»[١] فإنها إما لم

(١) تحدث سقراط الى تيمايوس وكريتياس وهرموكراتس وشخص آخر لم يذكر اسمه عن المدينة والسياسة المدنية. وتقرر أن يتحدث أحد هؤلاء الاربعة في اليوم التالي. وقال كريتياس انه سمع جده الذي يتصل نسبه بسولون ان «سولون» قد سمع من كاهن مصري قصة اثينا القديمة، وانه مستعد لروايتها. ولكن من المناسب ان يتحدث تيمايوس الذي لديه يد طولى في النجوم عن طريقة تكوين الموجودات، حتى يحين الحديث عن نظام أثينا.

تُكتب قط أو انها لم تصل الينا. والرسالة الثانية غير كاملة ايضاً، غير ان ما جاء فيها يقدم صورة الى حد ما عن نظام المدينة الفاضلة الافلاطونية والتي تقف في مقابل اطلانطا أي المدينة الدينية. وهذه المدينة من وجهة نظر افلاطون مدينة ضالة يقوم نظامها على نزوات وتعاطي الغرام بين بوزوئيدون وكليتو بنت الأرض. وقد انجبت كليتو لبوزوئيدون عشرة اولاد ذكور. فتم تقسيم هذه الجزيرة بينهم، أي خضعت لحكم عشرة ملوك.

وعمل هؤلاء الملوك بقواعد الحكمة وكانوا يشمئزون من كل ما هو مناقض للفضيلة.. ويرى افلاطون ان حكمتهم غير ناشئة من كمال التفكير العقلي وانما كانت موجودة في وجودهم بالفضل الالهي، وحينما أخذ هذا العنصر الالهي يتضاءل بصورة تدريجية بفعل الاختلاط بالعناصر الفانية والأرضية ونظراً لتغلب الصفات البشرية عليهم، أخذت حكمتهم تتبدد، ونزعوا نحو الانحطاط.

وحينما رأى زيوس ـ رب الأرباب ـ والذي يحكم طبق العدالة والقانون دائماً، كيف أذل هؤلاء القوم انفسهم بعدما كانوا عظماء، قرر أن يعاقبهم ... فجمع جميع الأرباب والآلهة في مقره السماوي في مركز العالم وقال لهم ...

وانتهت قصة كريتياس عند هذا الحد دون ان تكمل، ونحن لا ندري ماذا قال زيوس للأرباب، لكننا نعلم بتحدث افلاطون وفي عدة صفحات من «كريتياس» عن الثروة والذهب والاسراف والتبذير لدى

اهالي اطلانطا، وكيف كان سكان اثينا في خوف منهم لئلا يؤدي هجومهم عليهم الى تدمير مدينة أثينا العادلة والفاضلة. غير ان اطلانطا قد غرقت بأهلها الأثرياء في البحر كما دُمرت أثينا بفعل الكوارث الطبيعية.

تمثل اطلانطا مظهر الشرق لاسيما «فارس» التي يتمثل المبدأ الأساسي لسياستها وحضارتها في الانصياع للقدرة للالهية[١]، سيما وأن الطراز المعماري لأطلانطا بالصورة التي اوردها افلاطون، شبيه الى حد ما بالوصف الذي وصف به هيرودتس مدينة اكباتان. اضف الى ذلك ان من المسلّم به لدى افلاطون هو تعذر وجود مدينة الله في الارض، ولو ظهرت مثل هذه المدينة بفعل نزوات اله مثل بوزوئيدون فانها محكومة بالفساد والدمار، اذ حينما يبتعد الأخلاف تدريجياً عن أصلهم فلن يُصبح بامكانهم العودة الى هذا الأصل الالهي. اما أثينا فانها حينما تنحط فبامكانها العودة الى طهرها وفضيلتها الاولى من خلال استعادة الحكمة.

طبعاً لا يُتاح هذا الأمر إلّا اذا أصاخ الناس لصوت العقل الذي يمثل عين العدالة. فالبشر مظهر نظام العدل، ونسبة الافراد الى المدينة كالنسبة بين الحروف الصغيرة والكبيرة للكتاب. ففي صفحة المدينة كُتب العدل بحروف كبيرة بحيث يقرأها كل أحد، في حين كُتب في

---

(١) تحدث الكاهن المصري في «تيمايوس» عن الحدود الجغرافية لأطلانطا، وتقع هذه الحدود ضمن منطقة حكم السلالة الايرانية المادية.

صفحة الفرد بحروف صغيرة. اما في صفحة العالم فقد كُتب بحروف ناعمة جداً لا يتمكن من قراءتها إلّا الحكماء.

اذن فالعدل واحد في وجود المدينة والفرد والعالم، وينعكس انسجام العالم في ثلاثتها.

وعليه فمما قلناه يمكن استنباط مقوم آخر من مقومات المدينة الفاضلة وهو غلبة صورة من العقل الجزئي الجديد. ولذلك تعد مدينة افلاطون الفاضلة نموذجاً لجميع كتّاب اليوطوبيا، وإن كان معنى العقل في نظرهم غير ما أراده افلاطون.

الخصائص التي ذكرناها للمدينة الفاضلة تلازم جميع المدن الفاضلة وتُعدّ بأسرها صفات ذاتية لها. وعليه فبامكاننا القول بأن اليوطوبيا عبارة عن رؤيا استعادة النظام الثابت المنصرم، وهدوء وطمأنينة قبل الوقوع في العالم والولادة. والناس في هذا النظام ـ وبدون أي اختيار ـ منصاعون لقوانين ونظام العالم وقيوده اللازمة. والضرورة العقلية في المدينة تحل محل الادراك الذاتي واختيار الفكر الديني، لأن هذه العناصر الثلاثة تستلزم الألم.

الغرب وعلى مدى تأريخه الذي امتد نحو ٢٥٠٠ عام كان يبحث عن تخفيف حدة هذه الآلام في رؤيا استقرار الضرورة العقلية وحكومة العقل. وكان يحاول تحقيق حلم الجنة على الأرض، وبين المحيطات، وحتى في الفضاء، على أساس قانون العقل. وكان فرويد ـ ورغم انه لم يكن مسروراً لغلبة العقل ويتمنى العودة الى ما قبل التاريخ الذي كان

فيه مبدأ اللذة مدار الحياة ـ يطلب اتحاد الكل والجزء والفرد والأسرة والقبيلة والقوم وبلا واسطة.

وليس بالامكان القول ان شخصاً كفرويد قد مدّ يد الاستعانة نحو العقل وأخذ بنظام اليوطوبيا دفعة واحدة. ومع ذلك فانه قد بلغ حداً من التشاؤم ازاء المستقبل بحيث راح يماثل جميع كتّاب اليوطوبيا، على الاقل من الناحية النفسية. وقد تعلق بما قبل التأريخ لكي يحظى الانسان بالحماية في مقابل الطبيعة ولا يشعر بعد ذاك بالضعف، ولكي يصبح بامكان جهازه الطبيعي النمو بحرية.

وهذا النوع من الصلح والسلام مع الطبيعة موجود في جميع المدن وألوان اليوطوبيا، غير ان بعضه ناجم عن تغلب الانسان على الطبيعة وهو ناجم على أية حال عن التفكير العقلي. وحينما اراد فرويد في آخر المطاف ان يُحلّ شيئاً محل الدين، رشّح العلم لذلك، وأقرّ ولو تلميحاً بغلبة العقل، ولم يكن لديه مفرّ غير هذا. فمن اجل الهرب من التاريخ والبحث عن اليوطوبيا، لابد من الرجوع الى العقل الجزئي.

فما هو هذا التفكير العقلي؟ ومنذ متى بدأ؟

المراد بالتفكير العقلي هو تفسير تقنية الفكر، حيث يضمن المنطق صدقه. وقد ظهر هذا التفسير بظهور السوفسطائيين وسقراط. ومنذ ذلك الحين ظهر تجاهل حقيقة الوجود. وقد يوجب هذا الكلام دهشة البعض ويدفعهم للتساؤل: هل كان الانسان فاقداً للعقل قبل السوفسطائيين؟ ويمكن القول ازاء هذه الدهشة ان الانسان عاقل دائماً،

غير ان المنطق لا يُعد دائماً معياراً للتفكير، بل ان المنطق والقول بأن جميع انحاء التفكير بما فيها الفكر الاسطوري (mythique) يجب ان تُفسر بالمنطق، هو مما جاء به اليونانيون.

وعلى ضوء هذا المعنى قلنا بأن الفلسفة بدأت بسقراط وافلاطون، وتركز الجهد الغربي خلال تأريخ الغرب على حل كل قول وفكر في الفلسفة. والنظام العقلي هو الحاكم في اليوطوبيا ويُعفى اهلها او يُمنعون من التفكير. اذن فهل هناك تناسب بين الفكر الغربي واليوطوبيا؟ اليوطوبيا لا تتناسب مع أي حضارة عدا الحضارة الغربية التي تعطي الإصالة للفكر العقلي. فحلم السلام والتعايش السلمي، موجود دائماً، اما الحلم الغربي فهو شيء آخر. فالبشر في هذا الحلم قد جعل صورة من صور العقل[1] اميرة ومالكة للتدبير كي يعيش بعيداً عن كل بلاء وابتلاء في تكرار زمان الحال. ولكن هل يمكن القول بأن اهل اليوطوبيا ممثلون للانسان الغربي؟ لا، فالحضارة الغربية لها تأريخ. ولهذه الحضارة مراحل، حكم في كل مرحلة نوع خاص من الحكومات، بحيث ليس بامكان أي أحد ان يدّعي ان الحضارة اليونانية هي عين حضارة القرون الوسطى، او ان الحضارة الحديثة هي عين الحضارتين المذكورتين.

ورغم هذا فالمراحل الثلاث هذه هي عبارة عن صور للفكر الذي تأسس في اليونان. اذن لو قسمنا اجمالاً تأريخ الغرب الى ثلاث مراحل

---

(١) العقل هنا بمعنى الفاهمة والواهمة، ولذلك لا مانع في أن يُجمع مع الحلم.

فعلى أي شيء يجب ان تُحمل أوجه التشابه بين ألوان اليوطوبيا في هذ المراحل الثلاث؟ لقد أشرنا فيما سبق الى اوجه الاختلاف بين جمهورية افلاطون واليوطوبيا الحديثة، ويعود الاختلاف الى الصورة النوعية لحضارة كل مرحلة من هذه المراحل الثلاث، غير ان اوجه التشابه هي من الكثرة بحيث اذا لم يفكر أحد في ماهية المراحل التأريخية لا يرى شيئاً غير الشبه والتقارب.

ويبدو أن كتّاب اليوطوبيا من بعد افلاطون، سعوا لتكرار ما ورد في جمهوريته من مضامين. فمن اين أتى هذا الشبه؟ ولماذا لجأ الغرب على مدى ألفي عام نحو نظام واحد يتخلص فيه الانسان من قيد السماء ويحيا في جنة خيالية على الأرض؟ فلو اعتبرنا اليوطوبيا انعكاساً لأوضاع الزمان في ذهن الفيلسوف وفكره، فلا معنى حينذاك للبحث في تأريخ الغرب وماهية اليوطوبيا. ولذلك لا بدّ وأن يُعد ظهور اليوطوبيا ناشئاً من الصدفة والاتفاق، ويُنظر اليها كصورة من صور الأدب بل وحتى من صور الخيال.

هل هناك فرق بين اطلانطا الجديدة التي تحدث عنها بيكون وبين جمهورية افلاطون؟ واذا كان هناك فرق بين الاثنتين، فهل يتصل بالفروق النفسية بين الفيلسوفين ام بالظروف المكانية والزمانية التي عاشا في اجوائها؟ الفيلسوف الحاكم في مدينة افلاطون لا ينظر الى الطبيعة بالطريقة التي يفهمها المفكرون المقيمون في دار سليمان وهي التي بمثابة مقر المفكرين الحاكمين في اطلانطا الجديدة. بل تُطرح في تفكير

افلاطون أساساً قضية هيمنة الانسان على الطبيعة، في حين لم يكن لدى أهل مدينة اطلانطا الجديدة او بعبارة اصح حكامها هدف غير هذا، اذ يرون انه مصدر السعادة.

وانشدّ كل من توماس مور، وكامبانلّا وجميع كتّاب اليوطوبيا المتأخرين نحو التقنية والتكنولوجيا اللتين لم تظهرا بعد، وكانوا بانتظار صناعة الماكنة، وقد فوضوا كل شيء اليها وطلبوا منها ان تعالج جميع المعضلات.

في اطلانطا الجديدة يعيش الانسان طبقاً لقوانين الطبيعة، غير ان هذه القوانين تمثل محصلة ما يشاهده العلماء ويجرّبونه. والعلماء المقيمون في دار سليمان متفرغون لاكتشاف قوانين الظواهر الطبيعية. والعلم من منظار بيكون ليس سوى تعميم النتائج المستحصلة عن طريق التجربة والعمل. ولذلك يجب أن تُعد أطلانطا الجديدة ولأحد الاعتبارات صورة اخرى للاورغانون الجديد[١]. غير ان هذا الكتاب ليس هو الأساس الوحيد الذي يقوم عليه العلم والحضارة الجديدة، لأن الانسان الحديث اذا اراد بلوغ التكنولوجيا من خلال الاعتماد الصرف على التجربة فلن يبلغ هذا الهدف. ولابد من مشروع رياضي وظهور تقنية جديدة من اجل إحداث تحول في العالم.

وقد رفع ديكارت هذا النقص عن منطق فرنسيس بيكون وفكر في

---

(١) الاورغانون الجديد هو كتاب المنطق الذي الفه بيكون على غرار الاورغانون (المنطق) الذي ألفه ارسطو.

امكان ايجاد التكنولوجيا بشكل جاد. ولم يكن افلاطون والفلاسفة الذين تلوه حتى العصر الجديد يطلقون الرياضيات على العالم المادي والطبيعة، ويعتقدون أن شأن علم الرياضيات اكبر من ان يتعلق بالمحسوسات والظواهر. وأعرض ديكارت عن هذا النمط الفكري فأطلق الرياضيات على الواقعيات والفيزياء ومهّد الطريق للتكنولوجيا. فما هو التأثير الذي تركه ذلك على وضع اليوطوبيا؟ ان شكل اليوطوبيا بعد ديكارت لم يختلف عما كان عليه قبله، غير ان حكّامها لا يقنعون مثل علماء دار سليمان بمجرد مشاهدة التجربة. فسان سيمون ـ مثلاً ـ الذي كان يعيش حلم مدينة تكنوقراطية، كان يرى مشروع بيكون ناقصاً، ولابد ان يحل رجال على غرار «فاوست» محل فلاسفة الجمهورية وعلماء دار سليمان. أي ان يحكم مجلس مؤلف من واحد وعشرين شخصاً باسم «مجلس نيوتن» نيابة عن الله في الأرض، ويطبّق نظاماً تكنوقراطياً كي يبلغ الانسان بواسطته الكمال. اما اذا قلنا بأن اللوازم الذاتية للمدن الفاضلة ظلت ثابتة في التاريخ الغربي، فلا يجب ان يتصور أحد بأننا قد فسرنا التاريخ على أساس المذهب البنياوي.

في كل مرحلة من مراحل التاريخ الغربي كانت هذه اللوازم الذاتية ثابتة، ومع ذلك للحضارة الحديثة بعض اللوازم التي تختلف عن لوازم الحضارة اليونانية، اذن فلماذا تشبه جميع انواع اليوطوبيا الجمهورية؟ والسبب في ذلك ان اليوطوبيا وفي ذات الوقت الذي تعد فيه بداية

الحضارة، تُعد نهايتها ايضاً. ففيها تلتقي البداية والنهاية. واذا كان الديالكتيك الافلاطوني بداية الفكر الغربيَ وأساس الحضارة الغربية فان المدينة الفاضلة تحمل معها نهاية هذه الفكر والحضارة. اذن فما هو المانع ان تشبه جميع اشكال اليوطوبيا الجمهورية، لأنها جميعاً تقع في نهاية التاريخ وأنها بلا تاريخ.

طبعاً من الصعب على أهل عصرنا استيعاب فكرة ان يخطط افلاطون قبل ٢٥٠٠ عام لمشروع ينسجم مع رؤيا مرحلة العلم التحصيلي والتكنولوجيا، لأن القبول بمثل هذا الأمر بمثابة مصادرة مفاهيم التطور التأريخي وتأثير وتأثر العوامل التاريخية، في حين تُعد هذه المعاني والمفاهيم في عداد المسلمات والمقبولات في العصر الحديث. فكيف يمكن اذن ان نقيس الفكر الذي ظهر في اليونان القديمة بفكر القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في اوربا؟ فاذا كان ظهور العلم الجديد افرازاً لانتشار الفكر الغربي وقائماً على صورة خاصة من هذا الفكر الفلسفي، فلماذا يجب ان نعتبر بداية الفكر الغربي قريبة من نهايته؟ ثم ألم يكن هناك تأثير اساساً لليوطوبيا على ظهور وتطور العلم الجديد والمرحلة الاخيرة من الحضارة الغربية؟ وهل ان اليوطوبيا الحديثة غير متأثرة بوضع الحضارة الغربية؟

ومن اجل الاجابة على هذه التساؤلات لابد من معرفة معنى الحضارة وعلاقتها بالثقافة والفكر، ولابد أن يتضح أيضاً بشكل خاص اصل مفهوم التطور التاريخي الذي كان الانسان غريباً عنه حتى

العصر الحديث.

ولا مجال للدراسة المفصلة، ولكن نكتفي بالقول بأن الحضارة عبارة عن صورة خاصة للحياة العلمية والعلاقات بين الناس على أساس الثقافة والفكر. أي انها مجموعة الآداب والتقاليد والسنن والسلوك والعمل والفنون والصنائع التي تسود على أساس المبادئ الفكرية والثقافية. أي ان امتداد حضارة ما تابع لتلك المبادئ والاصول، وليس ان امتداد الحضارة يؤدي بذاته الى ايجاد فكر جديد. بل ان مفهوم التطور والرقي ليس نتاجاً لمشاهدة التحولات والتطورات في المرحلة الحديثة، بل هو فرع على هذا التصور وهو ان الانسان لديه القابلية للسيطرة على الكائنات واستخدام كل شيء واسطةً لتلك السيطرة او في كل ما يخدم مصلحته.

وبعد هذه المقدمة ليس بالامكان القبول بأن اليوطوبيا مجرد انعكاس لاوضاع وأحوال العصر في ذهن الكاتب. ولا نريد بهذا الكلام ان هذه الآثار قد ظهرت صدفة وعبثاً، بل انها آثار شيوع اسلوب فكري ومظهر من مظاهر الحضارة، ولابد من دراسة نظامها على أساس الفكر الغالب في كل مرحلة.

وعليه لا يمكن ان نعتبر ظهور العلم الحديث نتيجة من النتائج التي تكهن بها كتّاب اليوطوبيا، لأن اليوطوبيا والعلم الحديث صادران من منشأ واحد وأصل واحد، وليس ان النسبة فيما بينهما كالنسبة بين العلة والمعلول. والحقيقة هي ان العلم واليوطوبيا متحدان بحركة الفكر

الغربي بحيث أضحى تصور التطور ـ الذي لا محل له في اليوطوبيا ـ وكأنه امر لا ينفك عن العلم الحديث، يوطوبيا قائمة بذاتها. فهذه اليوطوبيا التي ظهرت على شكل رأي عام وذاعت في كل مكان، تقوم على هذا التصور وهو ان العلم يتطور ويحل خلال حركته نحو التطور جميع المعضلات والمشاكل بدون أن تثار المشاكل أساساً. وعليه فالتطور العلمي كافٍ في حقيقة الأمر وليس مهماً ان يوجد الى جانبه هدف آخر.

وقال ارنست رنان رداً على الاعتراض المؤدب لرومن رولان على مثل هذا التصور والذي اورده في كتاب «مستقبل العلم»: ليست مهمةً مشاعر الانسان وآماله، دع العلم يتطور، فالعلم الحديث أمير شاب وجميل تنتظره الفتاة الشابة.

فاذا كانت الفلسفة تواجه الدين في الماضي وفي اليوطوبيا القديمة، فقد أُنيطت هذه المهمة في العصر الحديث بالعلم. وأدرك فرويد أنه لو كان يجب ان تتحرر الحضارة الغربية من قيد الدين[١] فلابد ان يحل محله شيء يتسم بجميع صفات الشريعة، أي ان يتسم بالشأن القدسي والاتقان وعدم التساهل، غير ان العلم لا يتسم بهذه الصفات. ولكن

(١) لقد أورد فرويد هذا الشرط بلا معنى، لأن الحضارة الغربية وان لم تتخل عن الدين رسمياً إلّا انها كانت تتعامل معه كما تتعامل مع الأشياء الأثرية او تعده وسيلة من وسائل الزينة وقد تستغله احياناً او غالباً في التجارة والسياسة. والدين في عالم اليوم ليس سوى الصورة الظاهرية للشريعة وليس حقيقة الدين، لأن حقيقته قد أُسدل عليها الستار.

حينما ننظر اليه وفق رؤية مذهب العلمية[١] ـ وكذلك في اليوطوبيا ـ نجده يحمل جميع هذه الصفات. وقد اضفى كل من ارنست رنان واوغوستن تيري صفة القداسة عليه. فحينما يقال بأن جميع انحاء الفكر يجب ان تخضع للعلم الجديد، وكل ما هو غير علمي يجب ان يُعد من الموهومات، نجد هناك تلازماً بين خصوصيات مثل عدم التساهل ومنع التفكير، وبين الدفاع عن العلم ويوطوبيا العلم الحديث.

والسؤال الذي يثير نفسه هو: كيف نسب فرويد تلك الصفات الى الدين؟ انه ومثل علماء العلوم الانسانية في عصره يفهم الدين على انه ظاهر الشريعة وغافلاً عن حقيقته. أي انه يرى ان الدين عين الشريعة، واذا لم تتعلق الشريعة بالحقيقة فليس لديها جانب وجودي ويمكن إحلال الآداب والعادات الاخرى محلها. ولذلك يتصور فرويد والكثير من المفكرين في عصره العلم بمثابة شريعة المرحلة الجديدة.

غير أن العلم لم يحل محل الشريعة بمجرد اطلاق مثل هذه الآراء، وانما كان هذا من مقتضى الحضارة الجديدة. واذا اردنا معرفة طريقة ظهور مثل هذا التصور فلابد من القاء نظرة على تاريخ المرحلة الجديدة من الحضارة الغربية. فاننا سنجد كيف توسلت البرجوازية بيوطوبيا

---

(١) العلمية scientisme تعني بالاساس اطلاق اساليب البحث في علوم الطبيعة على دراسة الانسان والآثار الانسانية. اما المعنى المتداول فهو مطلقية البحوث العلمية الجديدة واعادة جميع انحاء المعرفة الى ما يسمى بالمعرفة العلمية وبطلان اية معرفة لا تقوم على بحوث العلوم الحديثة.

العلم في مواجهة الثورة. ويضطر ادعياء الثورة ايضاً للتنظير لليوطوبيا، فاذا بهم ينظرون للدين توهماً وكأنه لا تصدر عنه امور جادة وفي حكم المانع والمخل، في حين ان الوهم يتمثل في العلم الحديث، غير انه وهم حقيقي. فاذا لم يكن العلم وهماً فكيف استطاع أن يتحد مع اليوطوبيا؟

تجدر الاشارة الى اننا لا نقصد من قولنا بوهمية العلم نفس المعنى الذي قصده كانت، وانما هدفنا تسليط الضوء على طريقة ارتباط اليوطوبيا بالعلم. فلا شك في ان اليوطوبيا وهم، غير ان العلم بالمعنى الذي يريده منظّرو اليوطوبيا وهم ايضاً من حيث النظر اليه في الحلم البشري كواسطة للنجاة من الموت والمرض والخوف. واذا ما نظر غير أهل العلم للأحكام العلمية على انها معتبرة ومسلم بها، لا لأن هذه الأحكام قد تم اثباتها بشكل من الأشكال، وانما لأنها تخفف من حدة الخوف والرعب.

وقد غلب هذا الوهم في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين الى درجة بحيث لو سُئل فنان في الثلاثين من عمره: متى تشيخ؟ لأجاب: اني لا أشيخ ابداً لأن العلم سيحل قضية الشيخوخة قريباً وقبل ان اشيخ! غير ان هذا الوهم اخذ يضعف شيئاً فشيئاً وأخذت تظهر ردود الفعل على مثل هذه التفاؤلات الساذجة بمختلف الأشكال لا سيما في اليوطوبيا، فقد عبّر الدوس هكسلي وجورج آرول في شبه يوطوبياهما عن التشاؤم ازاء المستقبل الحضاري. فقد تحدث هكسلي

في «أفضل العوالم» عن حضارة يلد فيها الناس في أنابيب الاختبار ويخضعون منذ بداية طفولتهم للتجارب النفسية كي يتربى كل فرد بما ينطبق مع ما لديه من استعداد ويتحدد مقامه الذي يناسبه في المدينة. ومن اجل بلوغ هذا الهدف يتم ترويض الطفل على بعض الآداب والعادات الخاصة التي تحول دون ظهور أية ممارسة فكرية، بحيث يصبح شبيهاً بالآلة.

ويرسم ارول في كتاب (١٩٨٤) عالماً يخضع لسيطرة النظام البوليسي فضلاً عن معاناته من الفقر والبؤس. وهناك ثلاثة شعارات أساسية في هذا العالم هي: الحرب سلام، والحرية عبودية، والجهل قوة.

وهكذا نلاحظ مدى الاضطراب الذي تعاني منه الرؤيا الغربية، وكيف راح يذوق في هذا الاضطراب طعم الغربة أكثر فأكثر. غير أن هذا لا يكفي، فلابد ان يأتي ذلك الزمن الذي يلتفت فيه الغرب الى ذاته وماهية تأريخه.

* * *

ان الهدف من استعراض هذه المقدمات هو ان يتبلور لدينا فهم عميق بأهمية المدينة الفاضلة الفارابية. فهل هذه المدينة تمتاز بجميع الصفات والخصائص التي تمتاز بها اليوطوبيا؟ والاجابة على هذا السؤال هي لا، لأن مدينة الفارابي الفاضلة ليست يوطوبيا ولا انعكاساً لرؤيا الفيلسوف، وليس بالامكان ان نجد فيها الكثير من

خصوصيات اليوطوبيا. فمدينة الفارابي الفاضلة لا تتميز بوضع جغرافي معين ولا عدد نفوس محدد، ولم يعبّر الفارابي عن اهتمامه بجانبها المعماري. فهذه المدينة مجرد مدينة عقلية وانتزاعية، في حين ان اليوطوبيا وانطلاقاً من كونها حلماً ورؤيا فانها ذات وضع خاص بحيث يُلغى الزمان فيها، وانها متحققة في خيال كاتب اليوطوبيا الذي يعيش وجوده في الزمان والتاريخ.

يكفي في مدينة الفارابي ان يكون رؤساؤها فضلاء وفلاسفة وان يشع نور العقل عليها. ويبدو أن باقي صفات المدينة الفاضلة تحصل بصورة ذاتية تبعاً لهذه الصفات.

اذن فالفارابي أكثر ما يقلقه وضع الفلسفة والفيلسوف في المدينة وطالما أكد انه اذا كان الفيلسوف مقيماً في غير المدينة الفاضلة فعليه ان يهاجر اليها. واذا لم تكن هناك مدينة فاضلة في أي مكان من المعمورة فالموت أفضل للفيلسوف من الحياة، مثلما هو حال سقراط اذ عبر عن شعوره في «فيدون»[١] بأنه موجود بدون معنى في نظر الآخرين وغريب في مدينته وكأنه مسافر عاد لتوّه.

وفي الجمهورية يوجّه سقراط خطابه الى آديمانتوس قائلاً: الفيلسوف غريب في المدينة كالبذر الذي يُنثر في أرض غير مساعدة[٢].

اذن اين هو وطن الفيلسوف؟

---

(١) 80 ab.

(٢) VII / 520b / VI487d / 499b.

يعتقد كل من افلاطون والفارابي ان هذا الوطن واقع في القرب والاتصال بعالم الغيب والمعقول. ويرى افلاطون انه ليس من شأن الانسان الاقامة في مغارة العادات، وانما يجب ان يخرج منها وينطلق في مراتب عالم الأعيان. ثم عليه بعد ذلك العودة الى المغارة وإخبار أسرى المغارة بمدى ما هم عليه من أوهام وعادات وإنْ حكموا عليه بالموت.

ويعتبر الفارابي الفيلسوف رئيس المدينة والشخص الذي لابد وأن يفرض النظام العقلي عليها. والفارابي لا يشارك افلاطون وحده في هذا الرأي وانما يشارك جميع كتّاب اليوطوبيا، مع فارق يتمثل في ان العقل يتعلق بعالم الغيب من وجهة نظر افلاطون والفارابي، كما ان الفارابي يعتبر العقل البشري مستفاداً من العقل المفارق، في حين يُعد الذهن في العصر الحديث منشأ كل نظام وصورة معقولة. ولذلك نلاحظ اطلانطا الجديدة لبيكون مبتناة على اصول الاورغانون الجديد.

ان اوجه التشابه والاشتراك بين المدينة الفاضلة الفارابية واليوطوبيا بأنواعها على صلة بالاشتراك في الاصول والقواعد العلمية التي لا نقاش فيها. ولا وجود في مدينة الفارابي للأسرار، أي كل ما هو موجود فيها عبارة عن مسائل عقلية تنبري الفلسفة لحلها، غير ان العقول الضعيفة العاجزة عن ادراك المسائل الفلسفية المعقدة، تأخذ بفروعها ونتائجها عن طريق الاقناع. واذا فشل رؤساء المدينة في طريق الاقناع، توسلوا بالاكراه.

والدين الذي يلتزم في المدينة بتنفيذ اسلوب الاقناع، يُعد مثالاً

للفلسفة. أي ان الدين في المدينة الفاضِلة الفارابية يُطرح تقريباً بنفس الصورة التي طُرح فيها في آثار افلاطون وفي سائر انواع اليوطوبيا التي كُتبت فيما بعد. فدين اهل المدينة ليكن ما يكون بشرط أن يتبع للفلسفة الصحيحة، وإلّا فلا يليق بأهل المدينة اتباعه.

اذن لا معنى للسر في المدينة الفاضلة، ويتعرف أهلها على الصور المثالية والخيالية للحقائق، وتتم تلك المعرفة إما عن طريق الاقناع او عن طريق الإكراه. والدين يجب ان يكون على وفاق مع العقل وتابعاً لفلسفة الحكام والرؤساء. وهذه الصفات التي تتميز بها مدينة الفارابي الفاضلة والمتفرعة على وجوب حكومة العقل في المدينة، تمثل نقاط الاشتراك بين المدن الفاضلة واليوطوبيا بمختلف انواعها.

وقد صمتت مدينة الفارابي عن نقاط اخرى مثل الموقع الجغرافي للمدينة الفاضلة، والطراز المعماري، واسلوب العلاقات الزوجية، والاشتراك في الأموال، ومهن اهل المدينة وحرفهم، او ان الفارابي اكتفى بالاشارة اليها[١]. غير أن الصمت عن مثل هذه الامور التي اكد عليها جميع كتّاب اليوطوبيا، ليس بالأمر الذي يمكن تجاهله.

افلاطون وفي بداية الفكر الغربي لم يتجاهل عمل اهل المدينة

---

(١) ان ذهاب الفارابي الى انحلال الاسرة في المدينة ربما يقودنا الى استنباط بقية النتائج الافلاطونية من هذا الكلام. ولكن ليس من الصواب القول بأن المعلم الثاني قد تحاشى التصريح بهذه الفكرة لبعض الاعتبارات. فانه لا يجيز الاشتراك في الاموال والنساء، ويرى كفاية اشراف المدينة على الاسرة في هذه الحالات.

ومعاشهم ومسكنهم رغم انه قد اعاد رغبة الانسان في الحياة «الى نقطة صفر الصيرورة في عصر كرونوس» على حد تعبير هسيود، لأن مدينته على أية حال مدينة الانسان في الارض مثل اية يوطوبيا اخرى.

وحينما يقول أرسطو «لو أن المكوكات نسجت لوحدها والقيثارات عزفت بذاتها، فلا يوجد في الخيال عالم تحل فيه الماكنة ذات العمل التلقائي محل الانسان»[1]، فمعنى كلامه هذا تبرير ضرورة العبودية والقاء الأعمال الشاقة على عاتق العبيد من اجل ان ينصرف سائر اهل المدينة للعلم والسياسة والجندى.. وترى اليوطوبيات الاخرى ضرورة العمل بالحد الذي يحتاج الناس اليه. ولا علم لأهل اليوطوبيا بما أسماه كارل ماركس بالتغرب عن الذات الحاصل لدى الانسان بفعل انحلال وجوده في العمل. فقد ابتعدوا دفعة واحدة والى الأبد عن اصحابهم وديارهم ووطنهم الذي هو مقام التفكير والحرية[2]، ولا ينبغي ان يعكر أي شيء غفلتهم. انهم لا خبر لهم بالماضي ولا تفكير لديهم بالمستقبل ويعيشون في نور العقل المحرّك للعمل والعلوم الجزئية في الحد الأدنى من المعيشة ويمارسون حياتهم في قناعة وسلام.

ان الاشتراك في الأموال واستصغار الذهب والمعادن النفيسة في

---

(٢) السياسة، IV / 3.

(٢) لا يوجد لدى اهل اليوطوبيا المعرفة الذاتية وانهم بعيدون عن الحق والحقيقة، غير انه لا يشترط في المعرفة الذاتية المعرفة بالحق والحقيقة، بل يصدق عكس ذلك.

جمهورية افلاطون وكل انواع اليوطوبيا، يحولان دون الحرص والحسرة والحسد وسائر العوارضَ النفسية غير العقلية. ويرى افلاطون ان اولئك الذين وجودهم كالذهب لا حاجة لديهم بذهب الأرض، لأنهم قد عثروا على خزائن عالم الغيب وضاهوا ذلك العالم.

وأهل اليوطوبيا وإن لم تكن لديهم علاقة بعالم العقل المفارق، فان العلماء والفلاسفة الذين يرأسون المدينة، قد تولوا دفعة واحدة والى الأبد وفي زمان حال متكرر تدبير معاشهم وشؤونهم وأضفوا على حياتهم النظام.

جمهورية افلاطون ورغم انطباقها مع اصوله الفلسفية، إلّا انها ومثل يوطوبيا العصر الحديث ليست فرعاً على الرؤية او الرؤى نحو العالم، فافلاطون ورغم انه اسس الرؤية نحو العالم، إلّا انه لم يكن من اهلها. أي انه لم يجعل العالم والموجودات أمامه وأمام البشرية كمتعلق معرفي. ومع هذا فالجمهورية مدينة أرضية كأية يوطوبيا اخرى، وأهلها غافلون عن الوقوع في العالم وفي الحق والباطل والخوف التي هي امور ملازمة لذلك. بتعبير آخر: ان الجمهورية وكذلك اليوطوبيا بجميع انواعها، عبارة عن حلم بالجنة الأرضية، ونظراً لعدم التناسب بين الحلم والانتزاع العقلي، فلابد لمدينة من هذا النوع ان تقع في مكان يمارس فيه أشخاص معينون أعمالاً معينة. ولابد ان يتحقق هذا الحلم في بلد بعيد عن الخطر والبلاء والابتلاء.

وحين مقارنة المدينة الفاضلة الفارابية بالجمهورية الافلاطونية نجد

ان الفارابي لم يتحدث إلّا اجمالاً عن أصناف المدينة وطبقاتها في حين أحجم عن طبيعة أمر المعاش والأمن الذي يعيشه أهلها. فهل يمكن ان يُحمل هذا الأمر على عدم اهتمام الفارابي بمثل هذه الامور أم على نقص تعاني منه المدينة؟ والاجابة هي لا، لأن مدينة الفارابي ليست حلماً ولا رؤيا، وانما متمخضة عن التفكير العقلي، وإنْ لم تُعد فلسفته المدنية اطلاقاً تاماً للتفكير العقلي على الحياة المدنية. وأما ما يقال من وجود تطابق بين طبقات المدينة الفاضلة وأصنافها وبين مراتب نظام العالم[١]، فمعنى هذا انه رتّب نظام المدينة بالفكر المنطقي وعلى ضوء نظام الكون.

العارفون بفلسفة افلاطون بامكانهم حين مطالعة هذا الكتاب الاعتراض والقول بوجود تناسب بين نظام الجمهورية ونظام البدن وقوى النفس ونظام العالم، ولذلك لا يجب ان توضع فروق بين افلاطون والفارابي من هذا الحيث. والحقيقة هي ان الاختلاف فيما بينهما ليس في أصل التناسب بين المدينة والعالم، وانما في اصل ومصدر هذا التناسب.

في فلسفة افلاطون أُعطي نظام العالم ونظام المدينة كلاهما الى الفيلسوف دفعة واحدة. والتناسب فيما بينهما ليس من حيث ان احدهما قد استُنبط من الثاني. وعليه تُعد مدينته الفاضلة متصفة بشؤون المدينة الكاملة. اما في المدينة الفاضلة الفارابية فليس فيها الشؤون التي لا

---

(١) يراجع في هذا المضمار كتاب السياسة المدنية الذي انبرى فيه للحديث عن المراتب الست للموجودات، كما تحدث في قسم الفلسفة المدنية عن طبقات المدينة وأصنافها.

يمكن استنباطها بواسطة تعقل نظام العالم. وهذا ما يفسر عدم اهتمام الفارابي بالموقع الجغرافي للمدينة الفاضلة وهندستها والعلاقات فيما بين اهلها.

اذن ليس من غير الجائز ان نقول ان مدينة الفارابي الفاضلة مدينة في عالم المجردات العقلية ـ وليست مدينة آخر الزمان كما يحلو للبعض أن يصورها ـ وهي تمتاز من هذا الحيث عن سائر المدن الفاضلة.

ويتحدث الفارابي في نهاية كتاب الملة عن سير الرئيس الفاضل ويؤكد على انه يستمر في رقيه حتى ينتهي سيره الى الله جل ثناؤه، فيتضح له كيف تنزل مراتب الوحي على الرئيس الأول فيبادر بمعونة هذا الوحي الى تدبير امور المدينة او الأمة والامم.

ومن ذلك نفهم ان الله تعالى مدبّر لشؤون المدينة الفاضلة ايضاً مثلما هو مدبر العالم. ولا شك في ان تدبير الله تعالى للعالم له وجه، وتدبيره للمدينة له وجه آخر، وهناك تناسب وانسجام بين هذين التدبيرين لأن اجزاء العالم متناسبة مع اجزاء المدينة او الأمة الفاضلة، ولابد أن ينعكس الائتلاف والارتباط والانتظام والتعاضد في الهيئة الطبيعية على افعال أهل المدينة. فمثلما يضع مدبّر العالم الهيئة الطبيعية في أجزاء العالم الأمر الذي يؤدي الى انتظام الأفعال الطبيعية وتأخذ الاجزاء والافعال حكم الشيء الواحد في عين كثرتها فيكون لديها فعل واحد وهدف واحد، لابد لمدبّر الأمة ان يرسم في نفوس اهل الامة والمدينة الهيئات والملكات الارادية والتعاضد في الافعال بحيث تبدو الامة او الامم في

عين كثرة اقسامها واختلاف مراتبها وتشعب افعالها، وكأنها شخص واحد يمارس فعلاً واحداً ويتطلع لهدف واحد.

ويتضح هذا المعنى لمن يتأمل في هيئة بدن الانسان. فكما ان مدبّر العالم يوجِد العالم وأجزاءه مع الفطرة والغرائز، ويركز فيه اشياء اخرى كي يبقى العالم وأقسامه بالنحو الذي هو مفطور عليه لأزمان طويلة، ينبغي لمدبّر الأمة الفاضلة ان يعمل على هذا النحو ايضاً وألّا يقتصر على مجرد رسم الهيئات والملكات في نفوس الأمة وترتيب الائتلاف والانتظام والتعاضد في افعالهم، بل عليه اضافةً لذلك ان يُعطي اموراً اخرى كي يحافظ بواسطتها على بقاء الفضائل واستمرار الاشياء المثبتة فيها منذ البداية.

وصفوة القول هي ان يتأسى رئيس المدينة بالله وأن يتّبع آثار تدبير مدبر العالم من حيث اعطاء أصناف الموجودات وخلق الغرائز والفِطَر والهيئات الطبيعية بحيث يحمل كل صنف من أصناف العالم وجميع الموجودات الخيرات الطبيعية كل بحسب مرتبته.

اذن لابد لمدبر المدينة ان يوفر في المدن والأمم نظائر هذه الخيرات من الصناعات والهيئات والملكات او الخيرات الارادية طبقاً لمرتبة ومقام تلك المدن والامم، كي تحصل جماعات الامم والمدن على سعادة الدنيا والآخرة. ولا يُتاح هذا الأمر ما لم يعلم الرئيس الأول للمدينة الفاضلة بكامل الفلسفة النظرية. وفي غير ذلك ليس من الممكن الوقوف على التدبير الالهي في العالم وتعذر التأسي بهذا التدبير. ومع

ذلك لابد ايضاً ـ كما يبدو ـ من وجود دين مشترك في المدن يجمع آراء اقسام المدن واعتقاداتها وأفعالها ويضمن ما بين اهلها من تآلف وتلاحم وانتظام، ويؤدي الى مزيد من التعاضد والتعاون، ويوصل اهل المدن الى هدفهم المنشود، أي السعادة القصوى.

ان مقايسة المدينة الفاضلة الفارابية باليوطوبيا الغربية، بمثابة مقدمة للدخول الى بحث استقلال الرأي لدى الفارابي وكونه مؤسس الفلسفة الاسلامية. سنحاول في الفصل القادم وعلى ضوء ما ورد في الفصول الثلاثة الماضية ان نسلط الضوء على الأصول التي انبرى الفارابي على أساسها لتأسيس فلسفته.

الفصل الرابع

الفارابي مؤسس الفلسفة الاسلامية

ما هو المعيار الذي لدينا كي نحكم بموجبه على مقام الفيلسوف في تأريخ الفلسفة؟ لدى ياسبرس[1] في مطلع كتاب «الفلاسفة الكبار» بحث مفصل وشيّق في عظمة الفيلسوف. ولا تبرز الحاجة هنا لتكرار ما أشار اليه او لإجراء بحث آخر.

لو ألقى أحد نظرة اجمالية على تأريخ الفلسفة وتعرّف على مبادئ وأهداف فلسفة فيلسوف ما، بامكانه ان يحكم على مقام الفيلسوف في تاريخ الفلسفة. فاولئك الذين يستعجلون في أحكامهم ويقيسون ظواهر

---

(١) Jaspers.

أقوال فيلسوف ما بأقوال فيلسوف آخر وآرائه، ثم ينبرون الى الاستنتاج على أساس هذا القياس، غالباً ما يصابون بالهفوات والزلل.

والحقيقة هي لا يمكن أساساً ولا ينبغي ان تُقاس آراء أحد فلاسفة العصور الوسطى بآراء الفلاسفة الجدد، لأن هناك اختلافاً جوهرياً بين المبادئ والأهداف في كل منهما. فيرى بيكون على سبيل المثال ان الاهتمام بالفلسفة القديمة يجر الى الضلال، ويفكر في رسم مشروع جديد. فاذا لم يكن بالامكان مقايسة بيكون بمفكري العصور الوسطى، فان بالامكان قياس بعض المتكلمين به، شريطة ان نلتفت الى ان المتكلمين ملتزمون بالوحي وبيكون غير ملتزم به.

وهناك مباحث اخرى مطروحة على بساط الفلسفة الحديثة كالذاتية[١] والموضوعية[٢]، ولم تكن أية واحدة منهما مرادةً في الفلسفة الاسلامية ولم تُبحث فيها.

اذن فان مثل هذه المقايسات ليس تعمل على ايجاد سوء الفهم وتؤدي الى الانحراف فحسب، وانما هي تعبير أيضاً عن عدم الاهتمام بالفكر. فإنّ تبسيط المسائل وتفسيرها طبقاً للأقوال المتداولة والآراء العامة، يشكل خطراً على الفلسفة بشكل خاص وعلى الفكر بشكل عام، وينبغي لأهل الفلسفة تجنب ذلك. وربما كان هذا بالذات هدف الفارابي وأمثاله حينما اوصوا بإبعاد الفلسفة عن العوام.

---

(١) Subjectivity.

(٢) Objectivity.

اما في هذا اليوم، اذا ما شاء أحد تفسير المعاني الفلسفية طبقاً للعادات الفكرية، او انه لا يتحدث عن المسائل اليومية العادية بدلاً من المعاني الفلسفية، فانه يتعرض للوم لأنه لم يتحدث بلغة الناس. فهل يمكن ان تُقال الفلسفة او تُكتب بلغة الناس؟ وهل الصعوبة في فهم مسائل الفلسفة ومباحثها منبثقة من صعوبة الفاظها وعباراتها؟

ان المعاني الفلسفية صعبة بذاتها وليس بالامكان جعلها قابلة للفهم من خلال تغيير الألفاظ والعبارات. وقد يوصى في بعض الاحيان بصياغة الاصطلاحات الفلسفية بلغة عصرية. ويؤيد الكثيرون من الناس البسطاء هذا الاقتراح بدون ان يفهموا معناه، لأنهم يتصورون أنفسهم من انصار العلم غير ان مشكلتهم هي عدم استيعاب لغة الفلاسفة.

والحقيقة هي ان الفلسفة اذا كُتبت بلغة غير لغة الفلاسفة، فلن تكون فلسفة. فلو تم استبدال اصطلاحات الذاتي، والعرضي، والوجود، والماهية، والامكان، والوجوب، والامتناع، وبشرط لا، ولا بشرط، وغيرها بألفاظ واصطلاحات اخرى، فان معانيها لا تتغير. فاذا كان بمقدور أحد أن يفهم معنى لا بشرط وبشرط لا فبامكانه ان يتعلم الألفاظ. ان تغيير الألفاظ والاصطلاحات اذا لم يوقع القارئ في الخطأ، فإنه لا يحل مشكلته ايضاً، لأن المعنى يبقى ثابتاً وليس بالامكان تغييره، ما لم نتجاهل المعنى، فنتصور اننا نعرف شيئاً وهو ما يمكن ان يُعدّ جهلاً مركباً.

انبرى جميع الفلاسفة لتوضيح المعاني الفلسفية بلغة الفلسفة الخاصة، غير ان جهودهم هذه لم تكن طارئة ولا عارضة، وانما على اتصال بذات الفلسفة. ويعتقد افلاطون وأرسطو بهذه الخواص للفلسفة، غير أن هذا الأمر له جهة اخرى ايضاً في الاسلام.

ويشبّه الفارابي في مقدمة فلسفة افلاطون وضع الفيلسوف بوضع الزاهد الذي غضب عليه اهل مدينته فقرروا الحاق الأذى به. الأمر الذي يدفع به الى تغيير زيه فيرتدي زيّ اهل الطرب والموسيقى ويمسك بيده طنبوراً ويخرج من بوابة المدينة. ويسأله بوابها حين خروجه عن اسمه، فيخبره باسمه الصحيح، غير انه يتصوره مهرّجاً فيسمح له بالخروج من المدينة. ويستطيع الزاهد بهذه الحيلة ان ينقذ نفسه من الأذى والعذاب دون أن يتوسل بالكذب.

ويريد الفارابي من سرد هذه الحكاية ان الفيلسوف بما انه يكتم المعاني الفلسفية عن غير أهلها، فلابد من تفسيرها من قبل أهل الفن، وبما ان الفلسفة أخذت تُعرف بهذا العنوان، ظهر هذا التصور وهو ان كل ما يقوله الفيلسوف قابل للتفسير، أي ينبغي تفسير حتى كلماته الصريحة. فالفارابي يقول لهذا السبب قد يعبّر الفيلسوف عن قصده بشكل صريح، غير ان الآخرين يبحثون عن معان مضمرة في هذا الكلام الصريح.

ويبدو انني قد نقضت بهذا الكلام ما سبق أن قلته، لأنني اشرت الى ان الفلسفة يجب ان تُكتب بلغة فنية خاصة، في حين كان الفارابي

يكتب موضوعاته عن عمد بصورة مجملة ومبهمة. والحقيقة هـي ان هذا الابهام والاجمال مسألة اخرى لا علاقة لها بما قـيل بشأن لغـة الفلسفة. في تأريخ الفلسفة الاسلامية لم يتم تقسيم النـاس فـقط الى خواص وعوام وقصر الفلسفة على الخواص فقط، وانما لم يُسمح ايضاً ان تقع الفلسفة والكتب الفلسفية في متناول يد غير أهلها. لماذا؟ لأن الفلسفة في الحضارة الاسلامية لم تكن اساساً للأحكام الحاكمة عـلى معاملات الناس وأعـمالهم. وأراد الفـلاسفة ان يجـعلوا مـنها اسـاساً وأصلاً، فحدث التعارض.

قبل الفارابي، أضفت الاسماعيلية على الدين صورة فلسفية، فعدت بعض الاحكام والأقوال باطن الدين والتي كانت صورة من الفـلسفة الافلاطونية الحديثة والفيثاغورية والحرّانية. وربما تُعد الاسماعيلية أول فرقة في العالم الاسلامي قامت بتفسير النبوة على أساس فلسفي وعدّت القائم مظهر العقل الكلي. غير ان الاسماعيلية ـ وحتى فئة مـنها غـير ملتزمة بأحكام الشريعة ـ لم تكن تهتم بالنظر فقط، وانما كانت تلاحق بعض الأهداف العملية. ونحن نعلم ان الفرقة المذهبية ليس بامكانها ان يكون لديها شأن غير هذا.

طبعاً، التعاليم الاسماعيلية كان لها تأثير جاد على الآراء الفلسفية، ورغم هذا لا يمكن عدها مؤسسة للفلسفة الاسلامية، لأنها بذلت جل اهتمامها نحو تفسير شؤون وأحكام الدين وتأويـلها، وليس انهـا قـد بدأت اولاً بطرح المسائل الفلسفية وفسرت احكام الدين ضمن ذلك

على اساسها.

قلنا ان الاسماعيلية يجب ألا تُعد من فئة المتكلمين، لأن المتكلمين انبروا لاثبات أحكام الدين والرد على أقوال المعاندين والمخالفين من خلال الاستعانة بالفلسفة، وليس انهم قد انبروا الى التأويل. اما الفارابي فقد كان له وضع آخر. اذ انبرى في بادئ الأمر لتدوين نظام فلسفي أولى فيه أهمية لجميع علوم ومعارف زمانه وبما تقتضيه اصول ومبادئ فلسفته. وقد بلغ مقام الاجتهاد في الفلسفة، ولهذا كان بامكانه ان يحكم في العلوم الاسلامية من قبيل علم الكلام وعلم الفقه وغيرهما.

وبدون الالتفات الى الملاحظة أعلاه ليس بالامكان الحكم على مقام الفارابي ومكانته في تأريخ الفلسفة. لكننا نعلم ان الرازي كان يعتبر نفسه مجتهداً في الفلسفة ايضاً وكانت لديه العديد من الآراء في الدين والعلوم الدينية. فهل يمكن ان نعد مقام الرازي والفارابي واحداً في تاريخ الفلسفة؟ يعتبر المؤرخون المتقدمون مقام الفارابي في الفلسفة أرفع من مقام الرازي، كما اولى غالب التجديديين ـ وعلى غرار المتقدمين ـ اهمية اكبر نحو آراء الفارابي في الفلسفة اعتماداً على التأثير الذي تركه كل منهما على من جاء من بعده. لماذا؟ لابد وأن هناك معياراً آخر غير الذي قلنا يتم بموجبه تحديد مقام الفيلسوف في تأريخ الفلسفة. ولابد من البحث عن هذا المقام في فلسفة الفيلسوف.

فاذا قلنا ان الفارابي مؤسس الفلسفة الاسلامية، فلابد أن يكون قد

وضع اصولاً خاصّة في الفلسفة ثم انبرى أخلافه لتفصيل هذه الاصول ومسائله الفلسفية. فما هي هذه الاصول، وهل تختلف عن اصول الفلسفة اليونانية والفلسفة الاسكندرية؟

وقبل الاجابة على هذا التساؤل لابد من التنويه الى ملاحظتين كمقدمة. الملاحظة الاولى متصلة بابتعاد الفلسفة عن متناول يد عامة الناس، وهو ما سبق ان اشرنا اليه، لكننا لم نقل لماذا كان الفارابي والفلاسفة المسلمون يصرون على ابتعاد الفلاسفة عن غير أهل الفلسفة. ان بيان الاحكام الفلسفية بالصورة الملاحظة في الآثار اليونانية لا يستلزم مثل هذا التحفظ. فنحن نعلم ان المأمون قد اجتهد في نشر الفلسفة واذاعتها. ورغم محاولات الاسماعيلية لالصاق تهمة الزندقة والكفر بتلك الجهود، إلّا انها لم تواجه عقبة جادة مادامت ضمن اطار النقل والترجمة. واذا ما حورب الاعتزال والفلسفة من بعد المأمون والمعتصم، إلّا ان ذلك لم يؤد الى اغلاق مدرسة بغداد العلمية. وكان بامكان الفارابي ان يبين المعاني الفلسفية بالاجمال في مطلع القرن الهجري الرابع.

اذاً اذا كان تعليم الفلسفة اليونانية بدون اطلاقها على أحكام الدين لم يكن يجابه بالمعارضة، فلماذا كان الفلاسفة المسلمون يخشون العوام الى هذه الدرجة؟ ان الفارابي وأخلافه لم يكتفوا بتعلم وتعليم آراء اليونانيين، وانما كانوا ـ كما يقول المفكر الألماني المعاصر مارتن هيدغر ـ قد شاهدوا وجهاً آخر للوجود ورسموا تصميماً آخر.

اذن فالفارابي لم يبحث في المسائل انطلاقاً من التقليد الصرف لليونانيين، ولا يعود اختلافه في الرأي مع فلاسفتهم الى الخلط والاشتباه. وانما قد ابتدع اصولاً جديدة واستحصل من هذه الاصول العديد من النتائج التي كان بالامكان اطلاقها على العلوم الدينية وأحكام وقواعد الدين. وفي إطلاق الأحكام الفلسفية على القواعد الدينية، كانت الفلسفة اصلاً، وكان الدين الصحيح تابعاً للفلسفة، ويكمن قلق الفارابي في الكشف عن المعاني الفلسفية في هذا الأمر بالذات.

منذ ايام السوفسطائيين والفلسفة والدين يقف كل منهما بوجه الآخر. ومن بين الاتهامات الموجهة الى سقراط انه لم يحترم الآلهة. وفي القرون الوسطى أصبح التوفيق بين الدين والفلسفة أملاً يتطلع الفلاسفة الى تحقيقه. الفارابي ـ وعلى العكس من الكندي الذي كان يعتقد بأن الدين والفلسفة طريقان مستقلان لتبيان الحقائق ـ كان يرى انهما جزءان لا ينفك أحدهما عن الآخر. فالحقائق الدينية من وجهة نظره مثالات الفلسفة. بتعبير آخر: الدين والفلسفة من وجهة نظر الفارابي وجهان مختلفان لأمر واحد. فالفلسفة مشتملة على قواعد وأحكام برهانية، والدين هو الصورة الخطابية لتلك القواعد والأحكام.

ويُستتشف من كلام الفارابي ان الفلسفة مقدمة على الدين إلّا انه لم يصرح بأن هذا التقدم تقدم شرفي، وانما يقول بأنه تقدم زماني. ورغم

هذا، فقد حُمل كلامه بشأن العلاقة بين الدين والفلسفة على انه يعتبر الفلسفة أفضل من الدين. وقد اكد المحققون الجدد لا سيما المستشرقون على هذه النقطة كثيراً فيما أنحى باللوم عليه بسببها بعض المتقدمين من اهل النظر مثل ابن طفيل. وقد استنبط هذا الفيلسوف الأندلسي من كلمات الفارابي انه يضع رتبة الفيلسوف فوق رتبة النبي. غير ان الفارابي حينما يقول ان الدين مثالات الفلسفة، ينوه الى أن النبي لما كان عليه ان يتحدث بلغة الناس وبما ان العامة لا تدرك الأحكام البرهانية، يجد نفسه مرغماً على اضفاء الصورة الخطابية على الحقائق البرهانية، والا فالنبي فيلسوف ايضاً.

طبعاً هذا المعنى ليس بامكانه ان يستقطب قبول واستحسان جميع أهل الدين. كما ان الفارابي نفسه قد التفت الى عدم وجود تطابق تام بين نتائج فلسفته وجميع المعتقدات الدينية للعوام ولم يكن يجد ضرورة في مثل هذا التطابق. ولهذا لم يكن كلامه موجهاً نحو العوام، كما لم يتوقع منهم تأييداً لكلماته، بل كان يخشى ان يبعث تدخل العوام في الفلسفة على افسادها. وهذا ما دفعه الى الكتابة بالاشارة والاجمال، كما انه حينما كان يكتب بصراحة كان يتمنى ان يؤول كلامه الصريح ايضاً، ولم يكن امله خائباً، لأن الخواص والفلاسفة الذين أتوا من بعده انبروا جميعاً لتبرير مقاصده، وأضفوا على معانيه الصريحة صورة مقبولة من خلال تفاسيرهم لها. ومنها المبحث النبوي في شفاء ابن سينا، حيث أخذت فيه مضامين رأي الفارابي ظاهراً آخر.

والملاحظة الثانية التي لابد من التنويه اليها هي ان بالامكان تقسيم تأريخ الفلسفة الى ثلاث مراحل بشكل مجمل وهي:

١ ـ مرحلة الفلسفة اليونانية ٢ ـ مرحلة القرون الوسطى ٣ ـ مرحلة الفلسفة الحديثة. والملاك في هذا التقسيم ليس الحوادث التأريخية من قبيل تقسيم الامبراطورية الرومانية الى شرقية وغربية وفتح القسطنطينية على يد الدولة العثمانية، وانما هو بدء الفكر الحديث وتشييد الحضارة المنسجمة معه. وعليه فالتقسيم أعلاه لتأريخ الفلسفة ليس تقسيماً اعتباطياً او اجتهادياً، وانما قائم على فلسفة تأريخية.

وتُعد مرحلة الفلسفة اليونانية ممتازة عن المرحلة اللاحقة لأن محور الفكر فيها يتمثل في عالم السر. اما في مرحلة العصور الوسطى والمرحلة الحديثة، اضحى الله، والانسان على التوالي محوراً للوجود والفكر. بتعبير آخر: كان للفكر الفلسفي اصوله ومبادئه التي تختلف باختلاف المرحلة، كما كانت كل مسألة فلسفية، متفرعة عن تلك الاصول وتابعة لها. ولهذا السبب بالذات ليس بالامكان ان نقيس آراء الفيلسوف الجديد بآراء فيلسوف العصور الوسطى.

اننا لو قسنا رأي الفارابي في العلم ـ مثلاً ـ بأحد فلاسفة العصر الحديث، من الممكن ان نشاهد بعض الشبه الظاهري بين الاثنين، غير اننا لو تعمقنا في الأمر لرأينا ان هذا القياس لا معنى له، لأن الفيلسوف الجديد يعتبر منشأ العلم ـ ومهما كانت الطريقة التي يحصل بها ـ قوة الحس والفهم وعقل الانسان، في حين يمثل العقل الفعال منشأ العلم من

وجهة نظر الفارابي، ولا يتحول العقل بالقوة الى العقل بالفعل ما لم يسعفه العقل الفعال.

متكلمو العصور الوسطى ونظراً لعدم اعتقادهم بعالم الوسائط والعقل الفعال، كانوا يعتبرون العلم هبة الله وانه هو الذي فجّر ينبوعه في ارواحنا، وليس ان الانسان نفسه موضوع المعرفة بشكل مستقل.

ولسنا بصدد بحث كيفية الحس والادراك لأنه أمر فرعي ويتعلق في هذا اليوم بعلم النفس. ويُبحث في الفلسفة عن ماهية العلم والتي يختلف بشأنها المتقدمون والعصرانيون. لذلك ليس من المناسب ان نقول بأن أحد فلاسفة القرون الوسطى ـ كالفارابي مثلاً ـ قد أبدى رأياً قبل الفلاسفة الآخرين، لأننا اذا كنا نقول بمراحل وأدوار في تأريخ الفلسفة فلا معنى حينئذ للقول بأن الفكر والعلم تابعان لأصل التكامل. وحينما نقول ان الفارابي قد ذهب الى هذا الرأي قبل ديكارت او كانت، نكون قد اخذنا ـ شئنا ام ابينا ـ بهذا المبدأ وهو ان كل فيلسوف يضيف شيئاً الى اقوال وآراء الماضين ويعمل على تكميلها، وان لكبار الفلاسفة القدماء هذه الميزة وهي انهم قد بيّنوا بعض الموضوعات والمسائل قبل ان يحين وقتها.

وبهذا النمط من التفكير ليس امامنا سوى الاذعان بأن الفلاسفة القدماء متعلقون بالماضي فقط، وبما اننا قد اجتزنا الماضي لذلك ننظر الى آثارهم وأفكارهم بصفتها مرتبة من العلم والفكر ما دون مرتبة العلم والفكر في عصرنا الراهن. وفي مثل هذه الحالة لو وجدنا أحد

القدماء قد تحدث بحديث يحظى بقبول التجديديين، او الناس في المراحل التالية بشكل عام، لحملنا حديثه على العظمة. وهذا النمط من التفكير تفكير ساذج ولا يأخذ جميع الامور بنظر الاعتبار.

صحيح ان علم التكنولوجيا الحديثة المختص بالمرحلة الجديدة من التاريخ الانساني، تابع لشيء من التكامل، ولكن يجب ألا نغفل عن ان هذا العلم علم خاص. فالعلم الكمي والتكنولوجي هو العلم الذي يمكن من خلال الاستعانة به، التصرف في الطبيعة. ولا يجب أن يُعد هذا العلم علماً مطلقاً وألا تُعد جميع انحاء الفكر والعلم السابقة تابعة له. فما يُدعى هذا اليوم بالتكامل لا علاقة له بالفلسفة وتاريخ الفلسفة. بتعبير آخر ان تاريخ الفلسفة ليس تاريخ تكامل الفلسفة.

واذا عُد كل من افلاطون وارسطو مؤسسين للفلسفة وضمن كبار الفلاسفة، ليس لأنهما كانا مفكرين كبيرين في عصرهما قياساً الى المرحلة التي ظهرا فيها، بل اننا نعتبرهما عظيمين بنفس المعنى الذي نعتبر فيه كلاً من كانت وهيغل فيلسوفين كبيرين. وينطبق هذا الامر على الشعر ايضاً والذي يعد اسلوباً آخر من أساليب الفكر. فمثلما لافلاطون مقام أسمى من برغسون في الفكر الفلسفي، لسوفوكلس مقام أرفع من لامارتين وراباوند في الشعر، كما لا ينبغي قياس الفردوسي وجلال الدين المولوي (الرومي) وحافظ من حيث الشأن الشعري بأي شاعر معاصر.

فلو اعتبرنا جميع انحاء الفكر تابعة للفكر المتداول، فهذا معناه

إعراضنا عن الفكر، ولن يكون هناك مكان للفلسفة والشعر في مثل هذه الحالة. فالفلسفة وفي كل مرحلة من مراحل تاريخها قد كشفت عن طريقة في تجلي الوجود وظهوره، حيث تتحدد من خلال هذا التجلي والظهور قواعد النظر والعمل.

اذن وعلى ضوء هذه المقدمات لابد لنا ان نرى ما هي اصول ومبادئ فلسفة الفارابي؟ وما مدى اصالة هذه الفلسفة قياساً الى الفلسفة اليونانية؟ والحقيقة هي ان علماء الفلسفة قلّما اهتموا بتأريخ الفلسفة وانما كرسوا اهتمامهم للتحقيق في المسائل. ويمكن تقسيم مؤرخي الفلسفة اجمالاً الى مجموعتين:

١ ـ تلك المجموعة من المؤرخين التي كتبت تأريخ الفلاسفة بدلاً من تأريخ الفلسفة. وينتمي اغلب المؤرخين القدامى الى هذه المجموعة، كما انهم لا يدّعون أكثر من هذا. فنرى اسم كتاب ديوجين لايرس هو «تاريخ الفلاسفة»، واسم كتاب ابن النديم هو «الفهرست»، واسم كتاب القفطي هو «اخبار الحكماء»[١]، واسم كتاب ابن ابي اصيبعة هو «عيون الأنباء في طبقات الأطباء». كما ان بعض العناوين مثل «صوان الحكمة» و«محبوب القلوب» لا تعطي دلالة صريحة عن مضمون الكتاب ومحتواه.

٢ ـ تلك المجموعة من المؤرخين التي أوردت في تأريخها موجزاً

---

(١) للشهرزوري ايضاً كتاب يحمل عنوان «تاريخ الحكماء»، ترجمه ضياء الدين الدري الى الفارسية تحت عنوان «كنز الحكمة».

بآراء الفلاسفة وأقوالهم. وهذه المجموعة لا تعد من الفلاسفة وانما انبرت لانتخاب الآراء وشرحها وتفسيرها انطلاقاً من التفكير الغالب.

ولا نجد ضرورة للتطرق الى مؤرخي الفلسفة في العصر الحديث، ونكتفي بالقول انهم لا ينبرون لاستعراض ماهية التاريخ وتأريخ الفلسفة، وانما يولون أهمية غالباً نحو الدراسة والاستقصاء. اما مؤرخو العصور الوسطى الفلسفية وان كان اغلبهم من أصحاب التحقيق والنظر، إلّا انهم كانوا يضعون تاريخ الفلسفة في افق العصور الوسطى.

ان القاء نظرة على كتابي الملل والنحل، والفصل بين الأهواء يكشف عن قيام الشهرستاني وابن حزم بتلخيص تفسير القرون الوسطى للفلسفات. واذا كان الشهرستاني دقيقاً وأميناً في عرض آراء المتكلمين والفلاسفة الاسلاميين لأنه قد أدرك جيداً أهداف أصحاب تلك الآراء، غير انه كان يرى الفلسفة اليونانية والاسكندرية من افق تفكير العصر الاسلامي، ولذلك لم يكن بامكانه الالتفات الى مسألة تأسيس الفلاسفة في الاسلام واصالة الفلسفة الاسلامية نسبةً الى الفلسفة اليونانية، لاسيما وأنه كان متكلماً. اما التجديديون الذين كتبوا تأريخ الفلسفة الاسلامية وأغلبهم اما من المستشرقين او مقلدين لهم، فقد سعوا الى تعيين المصادر اليونانية للفلسفة الاسلامية. وقد اشارت هذه الفئة تلميحاً او صراحةً الى ان الفلسفة الاسلامية ليست سوى تقليد للفلسفة اليونانية.

اذن ليس بالامكان ان نفهم اصالة الفلسفة الاسلامية من مجرد مراجعة كتب تأريخ الفلسفة. كما ان مؤرخي الفلسفة الاسلامية ورغم اشارتهم لأصول الفلسفة الاسلامية، الا انهم لم يقيسوا هذه الاصول بأصول الفلسفة اليونانية، لأنهم يعتبرون الاصول الفلسفية، مشتركة بين الفلسفتين اليونانية والاسلامية، ولذلك لم يستعرضوا أساساً تأريخ الفلسفة وتأريخية الفكر.

وعليه فان البحث في تأسيس الفلسفة الاسلامية يستلزم دراسة جديدة. لذلك لا ينبغي النظر في هذه الدراسة الى الفكر والفلسفة والعلم كأمر انتزاعي منفك عن الحضارة، لأن الحضارة تتناسب مع الفكر السائد في كل مرحلة. وحينما ينحط الفكر تنحط الحضارة ايضاً وتسير نحو الافول. كما ان ايجاد حضارة جديدة يستلزم وجود فكر جديد.

طبعاً هذا المعنى الذي هو صحيح كلياً يجعلنا نواجه مشكلة كبيرة حين اطلاقه على الحضارة الاسلامية، وهي: ما هو التناسب بين الفلسفة الاسلامية والحضارة الاسلامية؟ ومع هذا، انه بدون الاهتمام بالحضارة الاسلامية التي تقوم على الدين، يتعذّر اصدار حكم بشأن الفلسفة الاسلامية.

في جميع فلسفة العصور الوسطى وفلسفة الفلاسفة المسلمين، كان شأن الدين مهماً الى درجة بحيث ان الكثيرين من العارفين بالفلسفة وربما بعض الباحثين الفلسفيين، يعتبرون الفلسفة مؤيدة للدين وان

تعليمها ونشرها مؤثران على ترسيخ الدين واصوله. ولم يفهموا العلاقة بين الاثنين.

فما هو شأن الدين في الفلسفة الاسلامية؟

نحن نعلم ان الاحكام في العصر الاسلامي مستقاة من الكتاب السماوي وكلمات الوحي النبوي والأحاديث الواردة عن النبي والأئمة. أي ان الأحكام التي تنظم معاملات الناس وأعمالهم والعلاقات فيما بينهم، ذات منشأ الهي وغير بشري، على العكس مما هو عليه الحال في العصر الراهن حيث يبادر الانسان الى وضع الأحكام والنواميس. والفلسفة الاسلامية تشابه الدين من هذا الحيث، وقد ادى هذا التشابه الى الخلط بين ماهية الدين وذات الفلسفة.

الله تعالى منشأ الكتاب التكويني والكتاب التدويني في الفلسفة الاسلامية، غير ان الكتاب التدويني متناسب مع الكتاب التكويني ونظام العالم. والفيلسوف ومن خلال النظر في عالم التكوين بامكانه استنباط أحكام الكتاب التدويني. أي ان الفيلسوف يسير في مراتب الموجودات، والعالم العقلي يضاهي العالم العيني، فيعلم الفيلسوف بما هو مسطور في اللوح المحفوظ، ويصبح قادراً على تأسيس المدينة وتدبيرها.

ولو اكتفينا بهذا المجمل من الحديث، فلن يتضح التفاوت بين الدين والفلسفة، بل حتى بالامكان القول بأن الفلسفة اليونانية قريبة من الفلسفة الاسلامية والدين من حيث ان جزءها المدني والعملي متفرع

عن قسمها النظري. وعلى ضوء هذا التقارب تصور بعض الباحثين الجدد ان الفلسفة الاسلامية عبارة عن تطبيق الفلسفة اليونانية على اصول الدين الاسلامي.

ليس بامكان أحد ان يقول بأن الفلسفة غير آبهة بالفكر الديني، غير ان اهتمام الفلاسفة بالدين ليس بمعنى انهم اقتبسوا بعض المعتقدات الدينية وأضافوها الى آرائهم الفلسفية. فحينما نقول بأن الفلاسفة المسلمين قد أبدوا اهتماماً جاداً نحو الدين، فالمراد انهم قد رأوا تجلي الوجود في مرآة الدين، ولهذا السبب ايضاً اعتبروا الله تعالى ممثلاً في الوجود والحق.

اما قولنا بأن الفلاسفة المسلمين يقولون بالمنشأ الالهي للكتابين التكويني والتدويني، فلا يجب ان نعتبر قولهم هذا عين معتقداتهم الدينية، وانما هو قريب من الفلسفة اليونانية التي لا تتحدث عن الله العالم القادر الحي المريد، وان كان ينبغي ألا يقع خلط بين الاثنين.

اذن فالفلسفة الاسلامية ليست عين الدين ولا تعد أساسه وباطنه. كما انها ليست مجرد التقاط من الآراء اليونانية. فالفارابي يرى الدين مجموعة التمثلات ويطلق اسم الدين على الصورة المثالية للفلسفة، ويخلط بين الأمر القدسي والمعقول ويعيد مثل سائر الفلاسفة حقيقة الدين الى الفلسفة. غير ان هذا ليس ذنب الفارابي أن يضفي على الدين صورة فلسفية. فقد بدأت هيمنة الفكر العقلي على جميع انحاء الفكر الاخرى منذ بداية تاريخ الفلسفة. وليس غير محقين كثيراً اولئك الذين

ينبرون لاتهام سقراط بانكار الآلهة[١]. وقد ظهرت نطَفة مذهب اصالة الانسان وقطع الارتباط بالأمر القدسي او تنحية الدين على الأقل، في الفلسفة اليونانية.

والمؤاخذة الكبرى التي يمكن اثارتها على هذا الرأي هي ان فلسفة العصور الوسطى أكثر انسجاماً مع الدين من الفلسفة اليونانية، وكان الكثير من الفلاسفة المسيحيين في العصور الوسطى، من القديسين ورجالات الكنيسة. ولم يكن للفلاسفة مثل هذا الشأن في العالم الاسلامي بل كان بعضهم يُلام او يُكفَّر من قبل أرباب الشريعة. والاتهام الموجّه اليهم في العالم الاسلامي هو انهم مهتمون بالحكمة اليونانية وغافلون عن الحكمة الايمانية. غير ان هذا الحكم، حكم بالظاهر، ولو أصدر أحد مثل هذا الحكم للدفاع عن الفلسفة، فانه قد ابتعد عن الفلسفة قبل أي شيء آخر وذلك لاكتفائه بظواهر الأمر، في حين تفسد الفلسفة بالنظرة الظاهرية.

ونجح فلاسفة العصور الوسطى المسيحيون في التوفيق بين الفلسفة والدين من خلال اضفاء صورة فلسفية على الدين. وحينما يعتبر دوستويفسكي المسيح سجين الكنيسة الكبير، فان هذا الحدث لم يحدث في العصر الحديث. فالمسيح قد سُجن منذ تأسيس الكنيسة. ولم يختلف فلاسفة القرون الوسطى المسيحيون كثيراً عن سائر الفلاسفة في

(١) حاشا ان ابرر اعدام سقراط وانما اريد ان اقول بأن ذريعتهم لم تكن غير قائمة على أساس.

اثبات الفلسفة وتقديمها رغم ما كان لديهم من تحفظ على حفظ كلمات الوحي. والفرق الواضح بين الاثنين ان الفلاسفة الآخرين قلما يعيرون أهمية لموافقة الشرع او مخالفته.

ما نريد ان نقوله هو ان خصوصية فلسفة القرون الوسطى ليست في انطباقها مع الدين، وانما في انها تعتبر الحقّ الله، وتنظر الى الله محور الكائنات. ولو لم نلتفت الى المعنى الذي يعطيه الفيلسوف لله، فبامكاننا ان نعتبر الفلسفة موافقة ومؤيدة لاصول الدين، في حين ان رب الدين معبود، ورب الفلسفة معقول. ولذلك ليس بالامكان أن يُعد المرء متديناً بمجرد النظر، في حين ان الفلسفة تقوم على النظر غالباً، وطالما لا تتحقق جميع نتائجها وتوابعها العملية والمدنية، مثلما لم تتحقق هذه النتائج بشكل كامل في الحضارة الاسلامية، وكانت آثارها قليلة.

ولو استُنتج مما سبق ان الفلاسفة قد رجّحوا الفلسفة اليونانية على الدين، وفسّروا الدين بما هو منطبق مع الفلسفة اليونانية، فلا يُعد هذا الاستنتاج صحيحاً. فالفلسفة يونانية بالذات ولا يوجد فيلسوف ينكر هذه الحقيقة سواء كان من فلاسفة القرون الوسطى او من الفلاسفة الجدد. ورغم ذلك فان للفلسفة في كل مرحلة صورتها الخاصة، ولا يجب ان تعد اصول الفلسفة الاسلامية عين اصول الفلسفة اليونانية. ويمكن تبيان هذا الاختلاف كما يلي:

نحن نعلم ان السؤال الجوهري في الفلسفة هو سؤال الوجود و«الموجود من حيث هو موجود»، أي يُثار في الفلسفة السؤال التالي:

لماذا الموجود موجود؟ وعلى ضوء الاجابة التي تُعطى على هذا السؤال، فقد تحققت فلسفات مختلفة ومراحل مختلفة للتأريخ الفلسفي. وقد أجاب أرسطو على هذا السؤال ليس عين اجابة افلاطون إلّا انها مماثلة لها. في حين تختلف اجابة الفارابي عن هذين الاستاذين اليونانيين الكبيرين اختلافاً اساسياً.

الوجود من وجهة نظر الفارابي هو الله، وأنه هو الذي يفيض الوجود على الماهيات. وقسّم الفارابي الموجود ولأول مرة في تأريخ الفلسفة الى الوجود والماهية، وقسّم الماهيات الى مقولات الجوهر والأعراض التسعة، في حين تُعد مقولات أرسطو العشر مقولات الوجود لا مقولات الماهية. وهذا الاسلوب من التقسيم لا يُعد امراً جزئياً أو قليل الأهمية، ولا يجب عده تصرفاً صغيراً في أحد أبواب الحكمة، وانما ادى الى طرح الكثير من المسائل الاساسية في الفلسفة الاسلامية، واكتسبت تبعاً لذلك كل من الحقيقة والعلية معان اخرى. ولذلك نرى الفارابي يعتبر الحق هو الله، وتتصل المعاني الاخرى للحقيقة في آثاره بهذا المعنى ايضاً، لأنه حينما يعتبر الحقيقة مطابقة للعلم بالشيء فمعنى هذا ان جميع الموجودات موجودة في العلم الاهي. وما كان موجوداً في القضاء الاهي، متنزل الى مرتبة القدر.

كذلك لابد وأنه قد التفت الى هذا المعنى أيضاً حينما اعتبر الحق أزلياً. أضف الى ذلك ان العلية قد نُظر اليها من زاوية اخرى واخذت تعطي معنى العلية الفاعلية.

ولا نجد أي معنى من هذه المعاني في آثار اليونانيين. واذا ما وجدنا طرح مسائل جديدة في الفلسفة الاسلامية لم تطرح في الفلسفة اليونانية، فلا ينبغي ان نتصور بأن الفلاسفة المسلمين قد طرحوها بايحاء من الدين فقط، وانما ايضاً على ضوء الأصول الجديدة وبمقتضى هذه الاصول. ولذلك يجب ان يُعد الفارابي مؤسس الفلسفة الاسلامية.

ورغم تأثير فلسفته ـ وكذلك اخلاقه ـ على الحضارة إلّا انها لم تكن اساساً لها ولم تؤد الى ظهور حضارة جديدة، على العكس مما نراه في الحضارة الغربية التي تمتد لألفي عام.

الاستنتاج

هل يمكن ان نستنتج مما سبق ان الفارابي، مؤسس الفلسفة الاسلامية؟

نحن نعلم ان الفارابي يلقب في التاريخ الاسلامي بالمعلم الثاني. ويبدو ان هذا اللقب قد أُطلق عليه منذ القرن الهجري الخامس. وهناك العديد من الآراء التي تفسر تلقيب الفارابي بهذا اللقب، وهي جميعاً صحيحة. ويُعد الفارابي أفضل الحكماء بعد أرسطو وبارعاً في المنطق حتى أصبح استاذاً فيه فنقحه ودونه باللغة العربية ورتبه. كما انبرى ايضاً لاصلاح الكثير من قضايا ومضامين الفلسفة اليونانية والتي كانت مبهمة بسبب اخطاء المترجمين وقصورهم عن فهمها، ثم قام بتفسيرها. ولذلك عُد مؤسساً لمدرسة جديدة في الفلسفة.

اما اذا اكتفينا بهذا القدر من الكلام، فلن تكون للفلسفة الاسلامية اهمية اكبر من الفلسفة الاسكندرانية. ولو علمنا متى أُضفي هذا اللقب على الفارابي لأصبح من السهل فهم معناه وجهته. ولكننا على علم بأمر واحد وهو أن هذه الألقاب والعناوين لا تعطى للأشخاص بعد ترتيب المقدمات وذكر الأسباب الكافية. وربما لو سُئل معطي اللقب عن تلك الأسباب لما كان بامكانه اعطاء اجابة شافية وواضحة. وينم اعطاء مثل هذه الألقاب في الواقع عن الاعجاب والاستحسان. فحينما أسمى افلاطون تلميذه أرسطو بعقل مدرسة العلم الأكاديمي، لم يكن لديه من قصد سوى الثناء عليه واطرائه. ولابد لنا على صعيد لقب المعلم الثاني من اللجوء الى القياس وان كان هذا القياس لا يخلو من إشكال.

نحن نعلم ان ارسطو كان معروفاً في العصر الاسلامي بالمعلم الاول فيما عُرف الفارابي بالمعلم الثاني، والميرداماد (المحقق الداماد) بالمعلم الثالث. فاذا قيل بأن ارسطو قد وضع المنطق ودوّنه وانبرى لتنظيم العلوم وعين موضوع ومسائل كل منها، فللفارابي نفس هذا الشأن في العالم الاسامي. ولكن يبدو ان المعلم الثالث غير قابل للقياس بأرسطو والفارابي على هذا الصعيد. غير ان هذا الاشكال ظاهري، فأرسطو معلم العلم البرهاني، بينما لم يكتف الفارابي بتبويب العلوم ـ بما فيها العلوم الاسلامية ـ فحسب وانما أضفى عليها جميعاً صورة منطقية وبرهانية. ولم يقل الفارابي بشأن العلوم الاسلامية سوى ان هذه العلوم

يجب ان تكون تابعة للفلسفة.

انه في الواقع لا يذيب هذه العلوم في الفلسفة، ولكن يمكن ملاحظة بداية هيمنة الصورة البحثية والنظرية على التصوف في فصوص الحكم. غير ان الميرداماد قد أدخل علم الكلام والتصوف الى الفلسفة بحيث لم يعد بالامكان الفصل بين مواضيعها ومسائلها. بتعبير آخر: لقد جمع الميرداماد ـ وكذلك ملا صدرا ـ دوائر الفكر الاسلامي الأربع ـ أي علم الكلام، والتصوف، وحكمة الاشراق، وحكمة المشاء ـ في الفلسفة ووفق بينها جميعاً.

اذن فقد لُقّب الميرداماد بلقب المعلم الثالث لنفس السبب الذي لُقّب فيه الفارابي بالمعلم الثاني. ورغم ذلك يجب عدم الخلط بين المعلم والمؤسس. اذ ان كل مؤسس معلم ولكن ليس كل معلم مؤسساً. اذن حينما نقول ان الفارابي مؤسس الفلسفة الاسلامية فلا يجب ان يكون استنادنا في ذلك كونه المعلم الثاني.

ولا شك في انه لا يراد بالمعلم انه قد علّم غيره في مدرسة خاصة. فاذا كان تأسيس المدرسة والتعليم معياراً في اعطاء عنوان المعلم، فلماذا قيل لأرسطو المعلم الاول في حين سبقه افلاطون في تأسيس الأكاديمية. طبعاً افلاطون يستحق هو الآخر لقب المعلم الأول، غير ان هذا الاستحقاق لا صلة له بتأسيس الأكاديمية. فافلاطون مؤسس الفلسفة، ويصدق عليه هذا العنوان حتى وان لم يؤسس الأكاديمية.

اذن حينما نرى ان الفارابي يُدعى بالمعلم الثاني، فلا ينبغي البحث

عن: اين علّم؟ ومن هم الذين علمهم؟ فجميع الفلاسفة المسلمين بمثابة طلبة الفارابي وقد سعوا جميعاً للتوسع في آرائه. غير ان الفارابي قد مُنح لقب المعلم الثاني قبل ان تنتشر الفلسفة الاسلامية وتُفصل وتصل الى كمالها. وقد عُدّ جميع الفلاسفة المسلمين تلاميذ للفارابي لأنه مؤسس الفلسفة الاسلامية. ولذلك يتقارب هنا مفهوما المعلم والمؤسس. ولكن حينما مُنح الفارابي لقب المعلم الثاني انما كان ذلك لكونه مجدد العلم البرهاني ومؤسسه في العالم الاسلامي. وهذا ما يؤيده اللفظ اليوناني المعادل لكلمة التعليم العربية. والجدير بالذكر أيضاً ان القدماء كانوا يسمون الرياضيات باسم «التعليمات».

ان اضفاء الصورة البرهانية على جميع العلوم، امر مهم ولا شك، غير أن ذلك متصل بتأريخ الفلسفة. فعلى مدى التأريخ الفلسفي، كان المنطق متغلباً عند جميع الفلاسفة وفي جميع المدارس الفلسفية. وهنا بالذات يبتعد مفهوم المعلّم عن مفهوم المؤسس.

ومن اجل ان يكون الفارابي، مؤسس الفلسفة الاسلامية كان لابد له ان يحرز مقام المعلم الثاني، غير ان ذلك ليس كافياً. وقد اتضح في الفصلين الثاني والثالث من هذا الكتاب والى حد ما كيف اطلق الفارابي ببراعة قواعد العلم النظري على نظام المدينة، وكيف رفض السياسة والدين على الخصوص والحكمة العملية على العموم، اذا كانت غير قائمة على فلسفة نظرية.

وبالتفسير الذي فسرنا به معنى المعلم الثاني، انبرى الفارابي لإثارة

المسائل والبحث والتقصي بمقتضى اطلاق الصورة العقلية على المـدينة ومعاملات أهلها. ولكن ما لم تتضح له الفلسفة النظرية والنظام العقلي للموجودات، فكيف بمقدوره تصور نظام مشابه له في المدينة؟ فليس من الصحيح أن نقول بأن الفلسفة النظرية للفارابي، فلسفة ارسطية أو ملتقطة من آراء افلاطون وأرسطو والرواقيين والاسكندرانيين. ان مثل هذا الالتقاط يمكن ملاحظته في الفلسفة الاسلامية الى حد ما، ويمكن ملاحظة آثاره في كتب جميع الفلاسفة المسلمين. ولكـن الشيء الذي حظي بالتجاهل والغفلة هو التطور الذي حدث في تاريخ الفـلسفة في العالمين الاسلامي والمسيحي. فمتى وكيف حدث هذا التطور في تأريخ الفلسفة الاسلامية، والذي نحن بصدده؟

لقد توافرات مقدمات هذا التطور حتى زمان الفارابي، غير أن أياً من اسلافه لم يفلح في مناقشة الاصول والتعرض لها. فحينما نـريد ان نعرف الفرق بين الفيلسوف والمحقق الفلسفي، فليس بامكان الاختلاف والنزاع في المسائل واسلوب حلها ان تكون معياراً في ذلك. فلو اكتفى اهل الفلسفة بالنزاع في المسائل دون الاهتمام بأصولها، فـهم محـققون وليسوا فلاسفة. فالفيلسوف فضلاً عن سعيه لحل المسائل، يـنظر في المبادئ والاصول ايضاً، بل ان اهـتمامه بـالمسائل مـتفرع عـن فـهمه للأصول.

بادر قبل الفارابي فيلسوف آخر هو يعقوب بن اسـحاق الكـندي المعروف بفيلسوف العـرب، الى اصـلاح الترجمـات وجمـع المسـائل.

ويمكن عده من اوائل وكبار المحققين في الفلسفة، ولكن ليس بالامكان عده مؤسس الفلسفة الاسلامية. ولو اعتبرناه أول فيلسوف اسلامي فلأن الذين سبقوه من العارفين بالفلسفة اما كانوا مترجمين أو متكلمين. والمتكلمون المسلمون هم فريق من اهل النظر لا يناقشون في الوحي وأحكامه، وانما يسعون لاثبات اصول الدين والدفاع عنه والتصدي لشبهات المخالفين والمنكرين من اهل البدع. أي انهم زجّوا الفلسفة في خدمة الدين أو بعبارة اصح تصوروا انهم قد جعلوا الفلسفة خادمة للدين.

ورغم ان الكندي كان على علاقة حميمة مع المتكلمين المعتزليين في عصره والذين كان لديهم نفوذ واسع، إلّا انه لم يكن من المتكلمين، لأنه وعلى العكس من اولئك الذين يستخدمون قواعد المنطق والفلسفة في اثبات أحكام الدين، انبرى لتنظيم وتدوين المسائل الفلسفية ـ سواء كانت الهية أو رياضية أو طبيعية ـ الى جانب الدين، بدون أن ينكر الوحي والنبوة والدين، فضلاً عن تنقيحه لآثار المترجمين المعاصرين له. إلّا انه لم يقدم مشروعاً جديداً في الفلسفة، بينما الفارابي كان اكبر من كونه مجرد شارح للفلسفة اليونانية. ومن الصعوبة بمكان فهم هذا المعنى من قبل اولئك الذين لم يدركوا عمق المعاني الفلسفية ويلتفتون فقط نحو ترتيب المسائل واسلوب الاستدلال. والباحثون الجدد الذين يعيرون اهمية نحو الظاهر غالباً، يرون أن الفلاسفة المسلمين قد أخذوا الآراء اليونانية وتصرفوا فيها جزئياً آخذين بنظر الاعتبار القضايا

الدينية.

والحقيقة ان هذا الحكم أعلاه ليس سطحياً فحسب وانما يُعد خطأ فاحشاً ايضاً وينم عن الجهل بالفلسفة الاسلامية وتأريخ الفلسفة عموماً. فقد ذكرنا سابقاً ان رأي اليونانيين في الله والكون والانسان والحقيقة يختلف عن رأي فلاسفة القرون الوسطى المسيحية والاسلامية. وتحدث أحد المشتركين في مراسم تكريم الفارابي بجامعة طهران في عام ١٩٧٥ عن ذلك الاختلاف قائلاً بأن الانسان هو المحور في الفلسفة اليونانية في حين ان الله هو المحور في الفلسفة الاسلامية. والحقيقة هي ان رأيه بعيد عن الصواب في الحالة الاولى وصحيح في الحالة الثانية، لأن العالم هو المحور في الفلسفة اليونانية وليس الانسان.

ان الله تعالى هو المحور في جميع فلسفات العصور الوسطى، وهو أمر لم يثره اليونانيون لاسيما كبار فلاسفتها مثل افلاطون وأرسطو. فيعتقد افلاطون في «طيمائوس» بصانع يصنع الأشياء طبقاً لعالم المثال والأعيان، إلّا انه ليس مبدعاً للموجودات، أي انه لم يخلق الموجودات من العدم. اما أرسطو فيعتبر الله تعالى علة غائية للعالم، إلّا انه لم ينسب اليه العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والصفات الاخرى، في حين تنظر الفلسفة الاسلامية الى الله علة فاعلية للكائنات.

طبعاً لا يمكن نكران تأثير الدين في تغيير مبادئ الفلسفة، غير ان الواقع ليس ان الفلاسفة المسلمين قد وافقوا على الفلسفة اليونانية ثم ألحقوا بها القول بابداع العالم والكائنات.

فهل يمكن ضم كل رأي الى نظام الفلسَفة؟ فهناك بعض الفلسفات الملتقطة، حيث تمّ في هذا النوع من الفلسفة جمع أجزاء من مختلف الفلسفات وضم بعضها الى البعض الآخر. أي ان الفلسفة الملتقطة ليست طرح اصول معينة واطلاق تلك الاصول على المسائل، وانما هي مجموعة من المسائل. وفي هذا النوع من الفلسفة لا يتم البحث في الاصول، ولو تم فانه يُصار الى استخراج الاصول من المسائل. ويتم في الواقع الحصول على الاصول والمبادئ عن طريق تلخيص المسائل التي تم جمعها. في حين ان المسائل متفرعة عن الاصول والمبادئ في كل فلسفة اصيلة.

ويطرح السؤال التالي نفسه: هل الفلسفة الاسلامية فلسفة ملتقطة؟ وقبل الاجابة على هذا السؤال لابد من القول بأن مدرستين فلسفيتين رئيستين قد ظهرتا في العالم الاسلامي وهما عبارة عن «الحكمة المشائية» و«الحكمة الاشراقية». ويبدو تأثير أرسطو اكبر في الحكمة الاولى في حين تُعد الحكمة الاشراقية اقرب الى فلسفة افلاطون. بل ان المتعارف في تاريخ الفلسفة ان يطلق اسم الفيلسوف المشائي على من هو تلميذ أرسطو، وبذلك يصبح الفارابي في عداد المشائين. وحينما يُسأل الفارابي عن مقامه في الفلسفة نسبةً الى ارسطو، يقول بأنه لو كان في زمانه لكان من أعظم تلامذته.

والسؤال الذي يثير نفسه هو: علام يُحمل هذا الاعتراف بالتلمذة؟ والحقيقة اننا لو قلنا بأن مراد الفارابي ليس انه مقلد لأرسطو في

الفلسفة. لقالوا ان هذا اجتهاد في مقابل النص، أو اننا أكثر كاثوليكية من البابا، ولكن لابد من الالتفات الى ان الانتساب بالتتلمذ الى أرسطو، امر لا يختص بالفارابي أو ابن سينا، اذ ان جميع الفلاسفة، تلامذة لافلاطون وأرسطو، وان كان هناك اختلاف فيما بينهم على صعيد قوة التصرف. والحقيقة هي ان الفلسفة ليست سوى تفصيل لفكر افلاطون وأرسطو.

وتم التنويه الى هذا الأمر لأن البعض يتوقع ان تختلف الفلسفة الاسلامية عن الفلسفة اليونانية من جميع الجهات، غير أن المنطق في الفلسفة الاسلامية ترجمة لمنطق أرسطو، وقد جعله الفلاسفة المسلمون مدخلاً للعلم. ولم يتصرف المسلمون كثيراً في الطبيعيات اليونانية، وانهم اذا كانوا قد أدخلوا تغييرات على الالهيات، فانما فعلوا ذلك خوفاً من التكفير أو لتقريب الفلسفة الى الدين. ولو قال أحد بأن الفلسفة الاسلامية ليست ملتقطة قط، ولم تتكرر فيها عيناً اية مسألة من مسائل الفلسفة اليونانية، فانه يندفع الى ذلك بدافع من التعصب. ورغم هذا قلنا ان الفلسفة الاسلامية تفسير وصورة جديدة من الفكر الفلسفي.

في الفلسفة الحديثة متى ما اثيرت مصطلحات مثل الجوهر، والعرض، والصورة، والمادة، والذاتي، والعرضي، أُريد منها معانيها اليونانية. ولكن ليس بالامكان القول بأن الفلسفة الحديثة تكرار للفلسفة اليونانية وان كانت تفصيلاً لها. لكن علينا حين النظر الى

الفلسفة الحديثة فلابد من الالتفات الى ان التغيير في الاتجاه الذي ظهر في العصر الحديث، حدث بعد انتهاء تفسير العصور الوسطى للفلسفة اليونانية. غير ان فلسفة العصور الوسطى كانت اول تغيير في الاتجاه خلال تاريخ الفلسفة ولذلك من الطبيعي ان تبدو هذه الفلسفة أقرب الى الفلسفة اليونانية، لا سيما وقد كان التغيير في الفلسفة الحديثة محسوساً بشكل اكبر لا سيما بعد ان اكتسب الانسان الاصالة فيها.

اذن فالتقارب بين الفلسفتين الاسلامية واليونانية لا ينبغي ان يُحمل على قيام الفلاسفة المسلمين بتقليد صرف لأسلافهم اليونانيين. بل حتى العلم الطبيعي يختلف في الفلسفة الاسلامية من حيث الأساس عن طبيعيات أرسطو، لأن المسلمين ينظرون الى الموجودات الطبيعية من حيث كونها مجعولة الله تعالى.

قال الكثير من مؤرخي الفلسفة الاسلامية المتأخرين بأن هذا القبيل من التغيير والتصرف ناشئ من سوء الفهم. أي بما أن المسلمين لم يدركوا مقاصد معلميهم اليونانيين على الوجه الصحيح، فلذلك لجأوا الى تفسيرها بحيث أخذت تختلف عما أراد اليونانيون بها، ومن هنا نشأ التغيير والاختلاف.

ويرى المحقق الأرمني كريغوريان في كتابه «تأريخ الفلسفة في آسيا الوسطى» ان الفارابي قد استحق لقب المعلم الثاني لأنه سعى لتهذيب آراء أرسطو من الشوائب وتفسيرها تفسيراً افلاطونياً حديثاً واسكندرانياً ورواقياً.

والحقيقة هي انه لم يقع مثل هذا السوء في الفهم ولا ان الفارابي وأمثاله في شرق العالم الاسلامي قد بذلوا مثل هذا السعي. والذريعة التي يتذرع بها مثل هؤلاء الباحثين هي ان المسلمين لم يكونوا على علم بأن كتاب «أثولوجيا» مثلاً هو أجزاء من كتاب «تاسوعات» افلوطين، ولا علاقة له بأرسطو.

وترى هذه الفئة من الباحثين ان الفلسفة الاسلامية ومن خلال هذا الخطأ الذي وقعت فيه جمعت بين الآراء الأرسطية والافلاطونية الحديثة. كما قام سعي الفارابي في التوفيق بين آراء افلاطون وأرسطو على هذا الخطأ ايضاً.

ومن اجل ان ندرك اصالة وأهمية الفلسفة الاسلامية ونعلم لماذا عُدّ الفارابي مؤسس الفلسفة الاسلامية، فلابد من دراسة هذه الآراء بشكل مجمل على الأقل.

فاذا كانت الفلسفة الاسلامية قد ظهرت بفعل سوء فهم[1] أو ان

---

(١) لا يقوم هذا الرأي على اية دراسة وانما هو من مشهورات عصرنا، وقد أُطلق على تاريخ الفلسفة الاسلامية ايضاً. ويعتقد باحث فرنسي في كتاب ضمن مجموعة «ماذا اعلم؟» بما ان جان بول سارتر لم يفهم كلمات هيدغر على الوجه الصحيح، فقد أخذت آراؤه طابعاً جديداً. ويؤكد ان مثل سوء الفهم هذا طالما تكرر في تاريخ الفلسفة وأدى الى ظهور آراء جديدة. ولم يسأل هذا المسكين لماذا لم يظهر بين العشرات من الشراح والباحثين والمؤرخين في الفلسفة الذين لم يفهموا كلمات هيدغر وآراءه، شخص آخر مثل سارتر؟ ولسنا بصدد البحث في سارتر، ولكن لماذا يصبح البعض فلاسفة بالخطأ، في حين ان الذين يدعون الفهم الصحيح هم اناس عاديون؟!

الفلاسفة المسلمين كانوا ملزمين بتبيان آراء أرسطو وتبرير كل رأي منتسب اليه بوجه من الوجوه. فلا ينبغي حينئذ التحدث عن الفلسفة الاسلامية، أو عدّها على أكثر تقدير امتداداً للشرح الاسكندراني، ولكن نلاحظ ان هؤلاء الباحثين قد أفردوا فصلاً مستقلاً في تاريخ الفلسفة للفلسفة الاسلامية، ولو أشكل أحد عليهم قائلاً: انه وطبقاً لأصولكم[١]، لا ينبغي ان يكون هناك فرق بين جالينوس والفارابي، فلابد ان يجيبوا بأن الفارابي قد أضفى النظام على المسائل، ورتّب الفلسفة اليونانية التي ظهر فيها التشتت. غير اننا لا نجد هذا الجواب في آثارهم، لأن أغلبهم يصر على ان كل جزء من الفلسفة الاسلامية، مقتبس إما من مصدر يوناني موجود أو مفقود.

فهل الفارابي كان يهدف الى تشخيص أرسطو الحقيقي وتحديد كتبه المنتحلة؟ لا شك في ان الفيلسوف يسعى لمعرفة الفلسفات والتعريف بها شريطة ألا نتصور بتحدد هدف الفارابي في اطار ان يعلم مدى صحة انتساب الاقوال لهذا الفيلسوف أو ذاك. وقد اكتسبت مثل هذه البحوث أهمية في عصرنا ومنذ ان حظي التفكير بعدم الاهتمام، فحلت محل التفكير، وظهرت في بعض الأحيان على شكل مرض وحب استطلاع لا معنى له.

الفارابي كان منشداً الى الفلسفة ومحباً للفكر، ويولي أهمية للأفكار

(١) وهذه الاصول في الحقيقة عبارة عن العادات الفكرية المتداولة والتي يُطلق عليها أحياناً اسم الروح العلمية واسلوب البحث والدراسة.

والأقوال قبل اهتمامه بأصحابها وقائليها. واذا كان ينسب بعض الافكار والأقوال الى المتقدمين وهي ليست لهم، فمن العبث ان نبحث عن المصادر والمآخذ، لأنه هو الذي فسّر هذه الاقوال وليس قد نقلها من موضع آخر. فنحن نعلم على سبيل المثال ان الفارابي يعتقد ان كتابه «عيون المسائل» ـ والذي يمثل خلاصة فلسفته ـ يتضمن الآراء الأرسطية، وفيه رسالة صغيرة أراد أن يسلط الضوء فيها على آراء ارسطو ولو على سبيل الايجاز. وبما ان هذه الرسالة في منتهى الايجاز ولم ترد فيها جزئيات المسائل، سنرى فيها بشكل أفضل وجوه الاختلاف بين الفارابي وأرسطو. فهل كان الفارابي لا يعلم بأن هذه الآراء ليست لأرسطو؟ ألم يقرأ كتاب «ما بعد الطبيعة» ولم يشرح جزءاً منه؟ ألم يطالع كتاب «الفيزياء» لأرسطو ما يزيد عن ٤٠ مرة؟ وهل اعتمد في «عيون المسائل» على «اثولوجيا» والكتب المنتحلة الاخرى؟

لو كان الفارابي قد أراد تفسير فلسفة ارسطو على أساس كتاب «اثولوجيا»، والتوفيق بين الفلسفات، فلماذا قل استناده الى هذا الكتاب في كتابه «الجمع بين آراء افلاطون وأرسطو»؟ لقد أشار الفارابي في هذا الكتاب الى ثلاثة عشر مورداً من الاختلاف بين آراء افلاطون وأرسطو. وسعى لاثبات الاتفاق في وجهات نظرهما ادراكاً منه الى ان هذه الاختلافات ظاهرية. إلّا انه لم يشر خلال هذا السعي وحتى المورد الحادي عشر من الاختلاف الى كتاب «اثولوجيا»، غير

انه حينما يبلغ المورد الحادي عشر، أيْ القول بعالم الأعيان والمثل والصور المفارقة الافلاطونية، يستند الى كتاب «اثولوجيا»، ثم ينبري في نهاية الأمر الى التعبير عن رأيه بشأن العقول المفارقة وعالم المجردات.

ولو فرضنا ان الفارابي لم يقرأ كتاب «اثولوجيا» قط، أو قرأه ويعلم انه لإفلوطين، فهل كان سينصرف عن جمع آراء افلاطون وأرسطو والتوفيق بينهما؟ واذا كان موردان فقط من الموارد الثلاثة عشر، على صلة بكتاب اثولوجيا، فماذا يقال عن الموارد الأحد عشر الاخرى؟

واذا اردنا الاكتفاء بالظاهر، بامكاننا ان نقول بأن الفارابي قد كتب كتاب الجمع على أية حال، غير انه كان بامكانه ألا يشير بشيء الى الموردين الحادي عشر والثاني عشر. طبعاً لا يكون هذا الحكم صحيحاً إلّا اذا اردنا أن نجادل في المرتبة والمقام والظاهرية. اما السؤال الذي يثير نفسه فهو: ما معنى سعي الفارابي للتوفيق والجمع بين الآراء الفلسفية وبين الفلسفة والدين، وبشكل عام تحويل جميع انحاء الفكر الى فلسفة؟

يقول الفارابي في مقدمة كتاب «الجمع بين رأي الحكيمين» بأنه قد رأى اهل زمانه في نزاع حول قضايا مثل مبدأ العالم وظهوره والحدوث والقدم وغيرها، فأراد أن يفضّ هذا النزاع. والسؤال الذي لابد من اثارته هو: كيف أراد الفارابي فض ذلك النزاع؟ فهو في الواقع لم يثبت لا رأي افلاطون ولا رأي ارسطو، وانما فسّر كلا الرأيين طبقاً لمبادئ

فلسفته. ولم يقتصر تفسيره هذا على العلم الالهي، وانما شمل جميع اجزاء الفلسفة.

والأمر الذي لا يمكن انكاره بشأن فلسفة الفارابي هو اعتقاده بأن الفلسفة النظرية علم حقيقي وأصلي، وتفرع جميع العلوم الاخرى عنها، ولم يكتف بالتوفيق بين الفلسفات، وانما نجح في التوفيق بين الدين والفلسفة الى حد ما أيضاً وقال بأن الأنبياء قد اضفوا صورة التمثلات على الصورة البرهانية للمسائل في الفلسفة، وإلّا فليس هناك تفاوت بين الفلسفة والدين من حيث الماهية. وقد تكلل هذا السعي بالنجاح لاتصاله بالاصول والمبادئ الخاصة بالفلسفة الاسلامية.

ولم يستطع أي شارح من شراح أرسطو ـ مادام ارسطياً صرفاً ـ ان يطلق الفلسفة على جميع المعارف ومختلف انحاء الفكر بما فيها الفكر الديني. ولا يتحقق هذا الهدف إلّا اذا حصلت تغييرات في اصول الفلسفة، ولذلك لا يساعد على تحقيقه مجرد الأخذ بالاصول الأرسطية.

وليس من العبث ان يلوم ابن خلدون الفلاسفة المسلمين لأنهم خلطوا الفلسفة بالمسائل الدينية وابتعدوا بذلك عن المتقدمين[1]. ويبدو ان ابن خلدون قد شعر بأن الفلاسفة المسلمين لو كانوا قد اتبعوا المتقدمين تبعية صرفة ولم يخرجوا عن طريق اسلافهم اليونانيين، لما كان التفسير الفلسفي للدين ممكناً. ولذلك ايضاً انتهج ابن رشد نهج

(١) يريد بهم ابن خلدون، ارسطو في الغالب.

التحفظ في التفسير العقلي للدين، وهو الذي كان ينوي ان يقلد أرسطو، فاستند الى قول شيوخه اليونانيين الداعي الى منع أي نوع من النقاش في المسائل الدينية، فقال لا ينبغي ايكال قبول الأوامر والأحكام الدينية الى الحصول على وجه عقلي وادراكه. وتوصل ابن خلدون الى هذه النتيجة وهي ان الفلاسفة المسلمين ومن خلال ما حصل لديهم من فهم جديد لله والحقيقة وعالم المجردات، استطاعوا ايجاد فلسفة جديدة تلحق ضرراً فادحاً بالدين والعلوم الوضعية الشرعية.

ويبدو ان ابن خلدون لم يلتفت الى ماهية الفلسفة الاسلامية ويتهم الفلاسفة المسلمين بأنهم قد مزجوا فلسفة المتقدمين بعلم الكلام والتصوف. ولكن بالامكان فهم الأمر التالي من خلال أقواله وهو ان الفلسفة قد اصطبغت بصورة جديدة في العالم الاسلامي بامكانها ان تذيب الدين فيها وتؤدي الى انتزاع الايمان وبث الاختلاف والفرقة.

ادرك ابن خلدون الى حد ما لو كان اهل الفلسفة قد قلّدوا كلاً من افلاطون وأرسطو تقليداً صرفاً وعرّفوا حد العقل ولم يتجاوزوه، لما ظهر الامتزاج بين الدين والفلسفة، والاختلاف والفساد في الدين. ولكن ما هو مصدر هذا الامتزاج؟ فالفلاسفة يبحثون في الامور العامة، ومبادئ الموجودات، وروحانية هذه المبادئ، وطريقة صدور الموجودات عن المبادئ، ومراتب الروحانيين، وأحوال النفس بعد مفارقة الجسد والعودة الى المبدأ. ويستشف من كلام ابن خلدون انه لم

تكن توجد اية مشكلة قبل ان يكتب الغزالي رداً على الفلسفة ويختلط علم الكلام بالفلسفة، وقد ظهر الفساد بعد ذلك الخلط[١]. لكنه لم يقل بأن الفلسفة حتى وإن لم تتغير لحدث مثل ذلك الخلط أيضاً.

صحيح ان ألفاظ الوجود ومبادئ الموجودات وعالم المجردات هي عين ما ورد في الفلسفة اليونانية، وأن الفلاسفة المسلمين قد بحثوا ـ على غرار الفلاسفة اليونانيين ـ في ماهية الأشياء، غير ان معنى هذه الألفاظ قد تغيّر، وان كان معظم تلك التغييرات لم يكن بذلك المستوى الذي يستطيع من لديه علم قليل بالفلسفة ان يدركها. وقد التفت الفلاسفة المسلمون والباحثون في هذه الفلسفة الى هذا المعنى الى حد ما، اما في هذا اليوم ونظراً لمعلوماتنا السطحية عن الفلسفة الاسلامية واهتمامنا بالظاهر فقد أثير السؤال التالي: ما هو مدى اصالة الفلسفة الاسلامية؟ والصحيح هو أن هذا السؤال لم يُثر، وانما حكم الباحثون بتقليدية الفلسفة الاسلامية من خلال النظر في ظواهر الأقوال. ولا ينبغي مخالفة هذا الحكم، اذ ان هذا القبيل من الاحكام صادر عن أشخاص لا علم لهم بالفلسفة اليونانية ولا اطلاع كاف ولا بصيرة لديهم بالفلسفة الاسلامية، لذلك يجب عدم الاكتراث بأقوالهم.

طبعاً لا يعد الاطلاع والبصيرة في الفلسفتين امراً كافياً لصدور مثل هذه الأحكام. فلابد أن يوجد لدينا شيء يوجب اثارة هذه المسألة. ولا أدعي بأنني قد استعرضت هذه المسألة كما ينبغي، وانما أوردت

---

(١) وان كان قد عارض الفلاسفة بشكل عام في العديد من المواضع.

بعض النقاط التي شعرت بضرورة ايرادها دون ان أتعصب للفلسفة الاسلامية. ولم استطع استناداً الى اقوال الباحثين الجدد ان اقول: لا يوجد شيء جديد في الفلسفة الاسلامية واذا كان فانه لا معنى له وناشئ عن قصور في الفهم أو لبعض الاعتبارات. واذا لم يشأ علماء فلسفتنا الاجابة بشكل واف على السؤال الاجمالي الخاص باصالة الفلسفة الاسلامية، فبامكانهم تسليط الأضواء على الكثير من الموضوعات والمسائل التي لم استطع توضيحها، شريطة ان لا يخلطوا بين حقيقة الفلسفة والتحقيق الفلسفي، وان لا يتخذوا من اثارة مسألة أو بعض المسائل أو حل بعض مسائل المتقدمين أو البرهنة عليها ـ وهو ما يستطيع كبّار الشراح أن يقوموا به ايضاً ـ معياراً لمقام الفيلسوف.

الفصل الخامس

السياسة عند الفارابي
وأهمية فكره السياسي في العصر الراهن

ينبغي قبل أي شيء القول بأن دراساتنا ليست كما يجب في مجال المآثر الفكرية والدينية ولاسيما الفكر السياسي. فمنذ أن ألقى الغرب بظلاله على جميع أرجاء العالم ومنها العالم الاسلامي، ظهر نوع من الشعور بالنقص وعدم الاهتمام بالمآثر السالفة. ولابد من تدارك عدم الاهتمام هذا من خلال تجديد الحياة الفكرية والدينية والعقائدية.

قبل ثلاثين عاماً حينما كنت اكتب اطروحة الدكتوراه بشأن الفارابي وأساتذة الفلسفة في اليونان، لم يكن يتوافر أي كتاب باللغة الفارسية حول الفارابي. وينصب اهتمامنا في هذا اليوم أيضاً نحو الأشياء التي استقطبت اهتمام المستشرقين. فلدينا في الفكر الفقهي والاصولي وكذلك

في علم الحديث والرجال ومختلف العلوم الاسلامية الكثير من الذخائر والمعارف التي لابد من تسليط الضوء عليها. والفلسفة السياسية الاسلامية لا تختص بآثار الفلاسفة الرسميين كابن سينا والفارابي ونصير الدين الطوسي فقط، وانما هي موزعة في آثار علماء الاسلام، بل وحتى في آثار المؤرخين، والفقهاء، والمتكلمين، وغيرهم.

ما يتصل بالفارابي هو انه اولى اهتماماً للفلسفة اليونانية وانبرى لتفسيرها ايضاً، أي انه اخذ مادة الفلسفة اليونانية وأضفى عليها صورة جديدة. وليس عيباً ان يأخذ المرء العلم من أي مكان، ولكن المهم ان يجتهد وان لا يكون غريباً في المجتمع. أي ان لا يأتي ببضاعة لا تنسجم مع فكر الجماهير وروحها. ولذلك كان الفارابي حكيماً لأن هدفه لم يكن ترجمة المادة الفكرية وتقديمها لمجتمعه كما هي.

ويتركز الهدف الأساس للمستشرق في العصر الراهن خلال دراسته لآثار الفارابي ان يفهم من أي كتاب اخذ الفارابي هذه الفكرة أو تلك، وعليه ان يحقق ويبحث من اجل معرفة ذلك. أي ان كل ما يقوله فيلسوفنا لابد وأن يكون لديه مصدر غربي ويوناني، حسب فهم المستشرق.

يُعد الفارابي تلميذ كل من افلاطون وأرسطو، ولا يكتم الفارابي نفسه هذه الحقيقة، وليس بامكان أي فيلسوف ان ينكر هذه الحقيقة. وقد سُئل الفارابي نفسه عن ذلك فقال بأنه لو كان في زمان أرسطو لكان من أعظم تلامذته. ويوحي لنا هذا الكلام بأنه كان يعلم قدر

نفسه، كما يعبّر عن احترامه لاستاذه. اذن فليس عيباً ان يكون الفارابي قد اخذ الفلسفة من اليونان، إلّا انني اعتقد ومن خلال دراستي المحدودة في هذا المجال بأنه مجتهد في الفلسفة. فالفارابي ليس مقلداً لأرسطو ولا لافلاطون ولا لليونانيين.

هناك كتاب منسوب لأرسطو معروف في العالم الاسلامي باسم «أثولوجيا»، ويوجد ميل شديد لدى الباحثين ولاسيما المستشرقون والغربيون كي يقولوا: بما ان المسلمين لم يعلموا بأن هذا الكتاب غير متعلق بأرسطو، فقد خلطوا بين الأفكار والمسائل. بتعبير آخر: بما أن المسلمين قد تصوروا ان كتاب الاثولوجيا من تأليف ارسطو وذكروه الى جانب كتبه، ظهرت أرسطية غير متزنة ولا متجانسة ألقت بظلالها حتى على فلسفة الفارابي نفسه.

والحقيقة هي ان المسلمين كانوا لا يعلمون بأن هذا الكتاب ليس من كتب ارسطو، وقد اخطأوا في هذا المجال. بل وقد كتب رجل كبير مثل القاضي سعيد القمي تعليقات على «اثولوجيا أرسطو». ان اسلافنا ـ والى ما قبل حركة الدراسات الحديثة في اوربا ـ كانوا يتصورون ان هذا الكتاب لأرسطو. ولكن هل بامكان مثل هذا الخطأ ان يثير مثل هذا الاضطراب والاختلاط؟ بالأساس، لماذا كان آباؤنا يقولون ان أثولوجيا لأرسطو؟ وذلك لأنهم كانوا يرون أنفسهم اقرب اليها، والفيلسوف من وجهة نظرهم يجب ان يكون قريباً من هذا الفكر.

لذلك حينما يتحدث الفارابي عن وحدة الفلسفة يتخذ من فهمه

الالهي معياراً ويقول بوحدة الفكر الذي كان عليه كل من افلاطون وأرسطو. والحقيقة هي ان هذا الكتاب لم يكن هو الكتاب الوحيد الذي رجع اليه الفارابي كي يُقال بأن رجوعه اليه قد دفعه للتوفيق فيما بين افلاطون وأرسطو.

اننا اذا غرقنا في هذه المقدمات لتخلفنا عن صلب الموضوع، لذلك ينبغي عدم التوغل في المقدمات.

لو سُئلتُ: ما هو الدليل الذي نقول بموجبه ان الفارابي مؤسس الفلسفة الاسلامية، وانه هو الذي وضع الحجر الأساس للفلسفة السياسية في العالم الاسلامي؟ المعيار الذي اتخذه قد لا يبدو مبرَّراً في الوهلة الاولى، وهو ان علينا ان نعرف ما هو رأي الفيلسوف في العلم وكيف ينظر اليه وما هو اسلوب فهمه له. ولو كان قد بوّب العلم، فما هي طريقة تبويبه؟

لقد بوّب الفارابي العلوم وألّف كتاباً مهماً في هذا المضمار أسماه «احصاء العلوم». والحديث عن تبويب العلم وترتيبه كان موجوداً قبل الفارابي ايضاً، ولكن لم يكن هناك تبويب مدون.

ورغم اننا نقرأ في الكتب المدرسية ان أرسطو قسّم العلم الى: نظري، وعملي، وشعري، لكننا لم نجد مثل هذا التقسيم في آثاره. أي ان ارسطو نفسه لم يثر هذا الموضوع في أي أثر من آثاره، رغم تحدثه في مواضع مبعثرة عن العلم النظري والعلم العملي.

حتى زمان الفارابي ـ على حد ما نعلم ـ جرت تصرفات في

التبويب الأرسطي. وقد قسّم ارسطو ـ الذي دوّنت آراؤه ونُظِّمت فيما بعد ـ العلم الى نظري وعملي. وقد أُضيف الى هذين العلمين، العلم الشعري فيما بعد وهو خارج عن موضوع بحثنا. ويعتقد بأن العلم النظري يضم العلم الالهي والرياضيات والطبيعيات، فيما يضم العلم العملي الاخلاق والتدبير المنزلي وسياسة المدن.

ويبدو ان الفارابي لم يتجاهل تقسيم استاذه بل ويرى انه تقسيم مهم، لكنه حينما يقسّم العلم لا يأخذ ترتيب استاذه بنظر الاعتبار. أي ان نظرته نحو العلم تختلف كلياً عن نظرة استاذه. وتتضح لنا أهمية هذا الأمر حينما نعلم بأن تقسيم الفارابي بات يؤلف أساس برنامج حوزاتنا العلمية منذ ايام الفارابي وحتى وقتنا هذا. وقد تربى كبار رجال علمنا وثقافتنا وتأريخنا وفقهنا وكلامنا وفلسفتنا وفق هذا البرنامج.

ولو أشير الى تبويب الفارابي وتقسيمه للعلوم، فمن الممكن ان تقول انه قريب جداً من تبويب ارسطو، وحينئذ لا أملك ان اقول سوى ان الفارابي فيلسوف ارسطو وتلميذه ويفكر مثل تفكيره. فكل فيلسوف يشترك مع الفلاسفة الذين يسبقونه، في التفكير عادة. وتحدث الفارابي في «احصاء العلوم» عن ثمانية علوم بدلاً من ستة علوم كما ذهب الى ذلك أرسطو.

يبدأ الفارابي بعلم اللغة، ثم علم المنطق. ولم يعتبر أرسطو المنطق من العلوم وانما عدّه مدخلاً للعلم. ومن الواضح ان هذا الاختلاف في نظرة كل منهما الى المنطق في غاية الأهمية؛ ففي بعض تبويبات عصرنا

الراهن تُعد الرياضيات مدخلاً للعلوم فيما يعطي البعض هذا الدور للفيزياء.

والعلم الثالث عند الفارابي هو الرياضيات، ويليه العلم الطبيعي، ثم العلم الالهي، ثم العلوم الاخرى.

يضع أرسطو العلم الرياضي في وسط العلوم النظرية بينما يضعه الفارابي في اولها. ويقسّم ارسطو العلوم العملية الى الاخلاق، وتدبير المنزل[١]، وسياسة المدن، فيما يضع الفارابي العلم المدني، وعلم الفقه، وعلم الكلام بدلاً منها. والعلم المدني هو نفس علم السياسة وقد عدّه الفارابي احد العلوم العملية. ولم يتحدث الفارابي بشيء صريح في احصاء العلوم عن العلمين العمليين الآخرين اللذين تحدث عنهما ارسطو، لكنه اضاف كما رأينا علم الفقه وعلم الكلام الى العلوم العملية.

وربما يثور السؤال التالي لدى الباحثين: ليس هناك اتفاق عادة بين الفلاسفة والمتكلمين، فكيف يضع فيلسوف مثل الفارابي علم الكلام ضمن تبويبه؟ ثم كيف يضع فيلسوفنا علم الفقه ضمن هذا التبويب أيضاً في حين لا وجود له في التبويب اليوناني؟

لقد سبق ان كتبت رسالة أطلقت عليها اسم «الفلسفة المدنية» غير أن البعض اعترض على ذلك قائلاً: لماذا لم تطلق عليها اسم فلسفة الفارابي السياسية؟ وقلت في الاجابة انني قد أخذت هذا الاصطلاح

---

(١) أو الأكونوميا وهو ما يعرف بعلم الاقتصاد في الوقت الراهن.

من الفارابي نفسه، ثم ان السياسة جزء من العلم العملي، في حين يستخدم الفارابي فلسفته المدنية على صعيد جميع العلوم. فالأخلاق هي اول علم عملي في التبويب الأرسطي في حين يبتدئ الفارابي بعلم ما بعد الطبيعة. أي ان الفارابي حينما يكتب كتاب «السياسة المدنية» يبدأ من الأحد والواحد والسبب الأول والموجود الأول. فالأخلاق، أي انه يتناول الأخلاق والسياسة معاً، أو انه يثير السياسة بعد الأخلاق. ولو أنعمنا النظر لوجدنا أن السياسة قد انفصلت عن الاخلاق منذ أيام ماكيافلّي الذي يُعد من اعظم فلاسفة الغرب ومؤسس الفلسفة السياسية الغربية. وينبغي ألا يتصور البعض بأن الاسلوب الماكيافلي قد غيّر التاريخ، لأن ماكيافلي قد تحدث عما رآه وعبّر عن اعتقاده بانفصال الاخلاق عن السياسة، وأن السياسة لا شأن لها بالأخلاق، أي للسياسة دائرتها، وللاخلاق دائرة اخرى هي الفرد.

لقد قدّم الفارابي الأخلاق على السياسة، أي ان السياسة اذا كانت بدون اخلاق ومعتقدات فانها لن تقوم على أساس سليم. وللفارابي كتاب يدعى «آراء اهل المدينة الفاضلة»، حيث يريد بالآراء الاعتقادات، ويرى ان المدينة الفاضلة قائمة على اعتقادات الناس، أي انها قائمة بالحقيقة على اعتقادات وأفكار الرئيس. فالسياسة عند الفارابي ليست اضفاء صورةٍ على العالم والانسان طبقاً لرأينا، وانما يريد بها سياسة خاصة.

حين البحث عن سياسة الفارابي لا يمكن عدم الاشارة الى رأيه في ما بعد الطبيعة. فالفارابي يقول بترتيب خاص للعالم ويرى ضرورة انطباقه على السياسة. فالعالم من وجهة نظره مخلوق من قبل الله الواحد، والله الواحد مدبر جميع الامور. ولذلك يقول بأن المدينة يجب ان تُنظم وفق نظام العالم.

فالترتيب الطبيعي لحياة البشر، ترتيب مقرر في نظام الكائنات. فاذا كان في العالم نظام مدبَّر من قبل عليم وقدير وسميع وبصير وحكيم، فينبغي ان يستتب هذا النظام في المدينة ايضاً. أي لابد ان تسود فيها الحكمة ويحكمها الحكيم. ولا يراد بهذا ان يوضع زمام الحكم بيد كل من يُدعى بالفيلسوف، اذ من الممكن ان لا يُحسن النهوض بهذه المهمة. ويتحدث الفارابي عن ضرورةٍ وهي ان يكون الحاكم عارفاً بالحكمة البالغة ومستأنساً بها، ومثل هذا الشخص ليس بمقدوره فصل الأخلاق عن السياسة.

يعتقد بعض الباحثين ومن بينهم الباحثون الشيعة ان الفارابي متأثر على هذا الصعيد بالفكر الشيعي، وربما بالامكان القول بأن فكره شيعي. غير ان القول بأنه كان شيعياً أمر بحاجة الى دراسة من قبل الباحثين، وهي دراسة صعبة قد لا تنتهي بنتيجة. ولكن والى حد ما أعلم، لا توجد أية وثيقة تؤكد هذا المعنى، كما ان الفارابي لم ينسب نفسه الى المذهب الشيعي في أي من آثاره، ورغم هذا يماثل فكره الفكر الشيعي في هذا المضمار.

فحينما يتحدث عن رئيس المدينة يبدو وكأنه يتحدث عن الرسول ﷺ. فيطلق على هذا الرئيس اسم واضع النواميس وأحياناً واضع الشريعة. فواضع النواميس وواضع الشريعة لابد وأن يكون نبياً. والاختلاف بين الفيلسوف والنبي من منظار الفارابي هو الاختلاف في طريقة اخذ العلم. فيعتقد الفارابي ان الفيلسوف يأخذ العلم من العقل الفعال. ولو سُئل عن العقل الفعال يقول بأنه الروح الأمين.

حينما يصف الفارابي رئيس المدينة، يأخذ مدينة زمانه بنظر الاعتبار في بعض الأحيان. ورغم ان اية مدينة في زمانه لم تكن مدينة فاضلة، ولكن ليس بالامكان القول بأن الفيلسوف لا ينظر الى زمانه، فكل فيلسوف يفكر بزمانه ومسائله دون ان يكون تابعاً لحوادث زمانه.

وينبغي عدم الخلط بين امرين على هذا الصعيد: الاول ان يقال: نحن نعيش في هذا الزمان وتابعون لهذا الزمان وليس بالامكان تجاهل فكر هذا الزمان وعمله وسلوكه والرؤية الغالبة فيه. والأمر الثاني ان يقال: اذا لم ينسجم الزمان معك فانسجم انت معه، فهذان التعبيران يختلف احدهما عن الآخر اختلافاً كلياً. وفلسفة الفارابي ليست مأخوذة من أوضاع وأحوال زمانه، ورغم هذا فإنه لم يتجاهل اوضاع زمانه نهائياً، كما لم يكن زمانه زمان مدينة فاضلة ولا حكومة فاضلة ولا دولة فاضلة.

يُقال: ما هو مصير الفلسفة والفيلسوفِ والحكمة؟ ويجيب الفارابي على ذلك بأنه ليس من الضروري ان تكون للإمام حكومة. فالإمام إمام الناس، سواء حكم أو لم يحكم، وسواء عاش منزوياً غـريباً أو أمسك بزمام الامور. بتعبير آخر: ان امامة الامة ليست بالشيء الذي يُستحصل من خلال اصدار حكم أو مرسوم من جهة اخرى ـ ونقصد بها جهة بشرية ـ وانما حكم الامام من نوع آخر. فقد يُبَلَّغ بالحكم من خلال تسليمه زمام الامور بشكل عملي، وقد يُقال له فقط: انت إمام. ولو أُخذ الوضع الذي مر به التشيع ـ والذي كان قائماً في زمان الفارابي ـ بنظر الاعتبار، لكان بالامكان ادراك رأيه بصورة أفضل.

الفارابي ـ وكما قلنا ـ لم يفصل السياسة عن الاخلاق، وأرسى بناء مدينته على بعض الاعتقادات التي تُعد الأخلاق من لوازمها. وقد ذكر لرئيس المدينة صفات جميعها أخلاقية. فالصفة الاولى التي يـنبغي له الاتصاف بها هي ان يكون عالماً وحكـيماً. وتـتسم جمـيع الصـفات الاخرى بـالطابع الاخـلاقي. أي ان عـلى رئـيس المـدينة ان يـتميز بالصفات التي تقع جميعاً ضمن اطار الفضيلة. طبعاً حينما يُقال ينبغي ان يكون رئيس المدينة حكيماً وفيلسوفاً، فلابد من مـعرفة نـوع ذلك الفيلسوف.

يقسّم الفارابي الفلاسفة الى اربعة أصناف، ولا يستحق الشخص ان يكون رئيساً للـمدينة الفـاضلة لمجـرد اشـتهاره بـالفلسفة أو تـناوله للفلسفة.

الصنف الاول هو فيلسوف الباطل، ولا يبدو هذا الفيلسوف انساناً سيئاً كما يبدو من تعريف الفارابي له وقد يقع الكثيرون منا ـ نحن معلمي الفلسفة ـ ضمن هذا الصنف. فهذا الفيلسوف يعرف أشياء عن الفلسفة، وقرأ بعض المعلومات هنا وهناك، ويعلم مثلاً ما هو رأي ابن سينا في النفس الناطقة وكيف صنّف الفارابي المدن. فهو فيلسوف فاضل وعالم بالفلسفة، إلّا انه ليس فيلسوفاً مفكراً.

اذن من العجب ان يُدعى عالم الفلسفة بفيلسوف الباطل، سيما وأن الفارابي قد عُرف بالدقة في استخدام الألفاظ والأسماء، وبشكل عام اللغة. وربما كان انتخاب الفارابي لهذا العنوان العريض هو انه كان يقصد ذلك الصنف الذي لا معرفة له بحقائق الفلسفة وانما يحفظ الالفاظ والعبارات. وعليه ففيلسوف الباطل متفنن في الفلسفة فقط. اي غير منشد الى الفلسفة. ومن هنا فالفارابي يريد أن يقول: ليس فيلسوفاً من قرأ كتاباً في الفلسفة وتعلّم ماذا يقول الفيلسوف الفلاني.

الصنف الثاني هو فيلسوف البهرج. وهذا الصنف من الفلاسفة كثير في زماننا، ولكن يبدو ان افراده كانوا يعدون بالأصابع في زمان الفارابي. وهذا الفيلسوف يتخذ من الفلسفة وسيلة لبلوغ اهدافه الخاصة. فهو يستغل الفلسفة ولا ينظر اليها كطريق حق أو دليل في العلم والعمل، ومن الواضح ان فيلسوفاً كهذا ليس بامكانه ان يكون رئيس المدينة الفاضلة، وإن تحدث عن السياسة، ودخل اليها، ومارس عملاً سياسياً.

فالذي لا ينشدّ الى الفلسفة ولا يستسلم للفلسفة والحُقيقة، بل ومن يُخضع الحقيقة لأهوائه ومصالحه الفردية والفئوية، كيف بامكانه ان يكون رئيساً حقيقياً للمدينة؟ فشخص كهذا وان كان رئيساً للمدينة في الظاهر والواقع، إلّا انه ليس رئيساً في الحقيقة. ويبدو ان البعض من المتظاهرين بالفلسفة قد نالوا في أيام الفارابي بعض هذه المناصب وأصبحوا أمراء ووزراء.

الصنف الثالث، هو فيلسوف الزور، وهو الفيلسوف الذي لم يقرأ الفلسفة ولا يعرف عنها شيئاً، وانما يتظاهر بالفلسفة فقط، ويخادع الآخرين من خلال التبجّح بالكلمات الفلسفية. ولهذا من الممكن ان يستغل الفلسفة ويتخذها وسيلة لنيل مآربه الخاصة وهو لهذا قد يكون فيلسوف بهرج ايضاً، ولكن المنفعة التي يسعى للحصول عليها ليست مدروسة. أي انه بكلمة جاهل يتظاهر بالعلم والفضل والفلسفة.

وقد أشار الفارابي الى هذه الأصناف الثلاثة كي يتضح من هو الفيلسوف الحقيقي. وها نحن نصل الى الصنف الرابع وهو الفيلسوف الذي يتشبه بالله. فحينما يُسأل الفارابي: ما هي الفلسفة؟ يقول: التشبّه بالله. وأنا لا احبّذ مثل هذا الاصطلاح، ولكن لو أردنا تفسير مراد الفارابي، لقلنا ان التشبه بالله ليس ان يكون الفيلسوف كالباريء تعالى فرداً صمداً، وانما ان يقترب من حكمته، ويتبع ما قدره وقرره، ويعرف قضاءه، ويتعرف على تدبيره في العالم.

وعليه فالفيلسوف مستسلم لله تعالى، ويطلب منه العلم والهدى،

ويسأله ان يعرّفه بالموجودات والكائنات والنظام الذي هي عليه. ولو وُجد مثل هذا الحكيم وولي رئاسة المدينة، عُدّت تلك المدينة مدينة فاضلة.

ويتحدث الفارابي عن آراء أهل المدينة الفاضلة ويقول بأنهم يؤمنون بالتوحيد والعدل وخلود نفوس الصالحين. ولكننا حينما ننظر الى المدن الحقيقية منها أو تلك التي وصفها المتصوفون، تأخذ القضية صورة اخرى. فقد وصف افلاطون المدينة الفاضلة وكان يعتقد ان المدن الاخرى صورة مبدَّلة لها، وان المدن الموجودة وكذلك المدن التي كان لها وجود في السابق، على علاقة قريبة أو بعيدة بالمدينة الفاضلة. وبوّب الفارابي هذه المدن بشكل أكثر تنظيماً فتحدث عن آراء اهل المدينة الفاضلة وصفات رئيسها ووصفه بأنه واضع النواميس، ثم قسّم المدن غير الفاضلة الى اربعة اقسام، وقسّم بعضها الى اقسام ثانوية اخرى ايضاً.

وسبق ان ذكرنا بأن الفارابي قد أشار ضمن تبويبه الى علم الفقه وعلم الكلام ايضاً. وقد يقول البعض بما انه كان يعيش في العالم الاسلامي فمن الطبيعي ان يأخذ ملاحظات الفقهاء واهل الفقه والكلام بنظر الاعتبار. غير ان الفارابي يقول بهذا الصدد أن رئيس المدينة الفاضلة إما أن يكون رئيساً اولاً أو رئيساً ثانياً، ومن الممكن ان يوجد الف شخص جميعهم بمستوى الرئيس الثاني. اما الرئيس الأول فهو شخص يوحى اليه ويضع النواميس ويبين حكم الامور بمقتضى

الموقع والمقام. غير ان المدينة قد لا تكون صاحبة مثل هذا الرئيس دائماً. وبعد وفاة هذا الرئيس لابد أن يخلفه من لديه الكثير من صفاته ويعلم رسمه وسنته وعلى معرفة بسيرته ويعمل وفق تلك السيرة. وقد يجابه خليفته قضايا جديدة لم يسبق وقوعها في زمان الرئيس الاول ولم يكن لديه فيها حكم، ولذلك لابد ان تكون لديه القابلية على استنباط حكمها من كلمات الرئيس الأول وتقريراته وبما يتناسب مع الزمان، ومعنى هذا يجب ان يكون خليفة الرئيس الاول فقيهاً.

اذن فالفقه ضروري في المدينة، لأن الفقيه كما نعلم يستنبط الحكم المتناسب مع الزمان من الكتاب والرواية، وهذا هو معنى الاجتهاد. لذلك يعتبر الفارابي علم الفقه من العلوم الضرورية في المدينة. وكذلك الأمر بالنسبة لعلم الكلام اذ من الممكن ان تُثار الشبهات على العقائد ويطرأ الاختلاف، ولابد من وجود من لديهم العلم بالعقائد للدفاع عنها والتصدي للشبهات والانحرافات والعقائد الفاسدة. وهكذا نجد ضرورة وجود علمي الفقه والكلام في المدينة التي يرسمها الفارابي، وليس ان الفارابي قد اوردهما لبعض الملاحظات والاعتبارات. ورغم هذا، على من يبحث في آثار الفارابي ان يتّسم بالصبر ويتحمل ما يبدو في كلماته من خلاف ظاهري حتى يبلغ في نهاية المطاف جوهر فكره ويقف على النظر الغالب والراجح على النظرات والافكار الاخرى.

ما أوردناه أعلاه، بمثابة مقدمة لاستعراض المدن غير الفاضلة دون الخوض في بحثها المفصل لعدم سنوح الفرصة. ولابد من الاشارة الى

ان الفارابي قد اختار عناوين هذه المدن على ضوء الفكر الاسلامي والاصطلاحات الاسلامية حتى وإن أخذ بعض صورها من المدينة الجاهلة عند أساتذته اليونانيين، فمثلاً لا توجد لدينا في العالم الاسلامي ولا في ايران مدينة باسم مدينة الحرية ـ احدى ست مدن جاهلة ـ وانما هي مدينة يونانية، ولذلك أسماها الفارابي بالمدينة الجماعية، والاجماعية، والحرية، والاباحية. وذكر اسماء مختلفة لهذه المدينة في مختلف آثاره. ولهذا فليس المهم انه أفاد من العلم اليوناني، انما المهم هو ان العناوين التي اختارها متعلقة به.

ويقول الفارابي في مقدمة أحد كتبه ان واجبه يملي عليه ان يؤنس الفلسفة والمنطق باللغة العربية، أي ان يكتب كلاً من الفلسفة والمنطق بلغة يستأنس بها العرب، ولا شك في ان هذا فن لا يقدر عليه كل أحد ومهمة لا يمكن ان ينهض بها إلّا مفكر كبير كأبي نصر الفارابي.

يتحدث الفارابي في بحث المدن، عن المدينة الجاهلة اولاً. والمدينة الجاهلة هي المدينة التي لا يعرف أهلها حقيقتها، ويعبدون آلهة غير الحق تعالى، فهم اهل مجد وتفاخر، وأهل رأي وغلبة، وأهل تمتع لكل منهم رأي خاص.

والمدينة الاخرى هي المدينة الفاسقة. وقد شاهد الفارابي في عصره مثل هذه المدينة[١]. والفاسق هو الذي يعلم بالأحكام الدينية إلّا انه

---

(١) لم يشاهد افلاطون وأرسطو مثل هذه المدينة، لذلك ليس هناك مبرر كي يتحدثا عنها.

يترك الواجبات، ويعرف المحرمات لكنه يرتكبها.

في علم الكلام الاسلامي هناك نقاش طويل حول هل ان الفاسق مؤمن أم كافر؟ يقول الخوارج انه كافر، لأنه خارج عن الدين. وقد رأى الفارابي في عصره اناساً يتحدثون عن الاسلام ويحكمون باسمه، إلّا انهم حينما يخلون الى انفسهم يعملون اعمالاً اخرى، بل قد يتجاهرون بهذه الاعمال ايضاً. فالمدينة الفاسقة اذن مدينة عصر الفارابي. وأغلب مدن عصر الفارابي بامكانها ان تقع في ذيل المدينة الفاسقة، حسب الفارابي نفسه.

طبعاً الفارابي يقول بأن المدينة الفاسقة وجميع المدن غير الفاضلة بامكانها قبول جميع صور المدينة الجاهلة، أي بامكان اهلها ان يكونوا من اهل الدنيا وطلاب الجاه وأحباء السيطرة والغلبة.

والمدينة الاخرى والتي يدور حولها نقاش طويل هي المدينة الضالة. وليس بوسعي التحدث عنها هنا، وربما اراد الفارابي من خلال هذا العنوان التحرش ببعض الجهّال من عرفاء زمانه ولا يقصد أهل المعرفة قط. فهناك من يترك الدنيا ويذمها، ويُعد الفارابي نفسه ممن يذم الدنيا، ولكنه يريد بها الدنيا التي تسيطر على المرء وتتغلب عليه. فمثل هذه الدنيا يجب أن تذم، والا فالدنيا التي خلقها الله تعالى، محلُّ حياتنا وليست مذمومة ولا سيئة بحد ذاتها. اما اذا اكتسبت مقام المعبود وأصبحت محور فكرنا وذكرنا وميلنا وحبنا، فهي مرفوضة ولا شك.

وتأتي بعد ذلك المدينة المبدّلة أو المتبدلة، وهي مدينة فاضلة في

بادئ أمرها إلّا انها تبدلت فيا بعد فأصبحت أفسد المدن على الارض.

والسؤال الذي يثير نفسه هو: ما هو التناسب بين هذه السياسة والسياسة الموجودة في العالم الراهن؟ والى اية مدينة من مدن الفارابي تنتسب المدن القائمة في هذا العالم؟ ولا شك في ان المدن القائمة في يومنا هذا ليست مدناً مبدلة وضالة وفاسقة، وانما هي صورة مزيجة من المدن التي أطلق عليها الفارابي اسم الجاهلة اضافةً الى أشياء اخرى.

وربما يثير قولنا هذا الاستغراب لدى البعض اذ كيف يمكن اطلاق اسم المدن الجاهلة على المدن الراهنة وهي المدن التي تحيا في عصر انبلاج فجر العلم والتكنولوجيا وعظمة الانسان. والحقيقة هي ان الفارابي حينما يتحدث عن رؤساء المدن التي أشار اليها ـ بما فيها الضرورية، والبدالة أو النذالة، ومدن الخسة والشهوة والكرامية والتغلب والاباحية ـ لا يقصد انهم لا علم لهم ولا سياسة ولا قانون ولا فلسفة، وانما يقصد أنهم يفتقدون المعرفة الحقيقية والعلم الحقيقي والفيلسوف.

سؤال وجواب

١ ـ لقد اعتبرتَ الفارابي مؤسساً على ضوء معيار تقسيم العلوم وتبويبها، غير انك تحدثت عن ماكيافلّي كمؤسس ايضاً، في حين لا يصدق عليه الوجه المبوِّب للعلم، فما هو توضيحكم؟

* انا لم أقل بأن كل فيلسوف مؤسس لابد وان يكون صاحب

تصنيف أو تبويب علمي، بل قلت لو كان لأحدهم فهم جديد للعلم والعالم يُعد مؤسساً للفلسفة وقد كان ماكيافلي كذلك.

٢ ـ ما هي برأيكم أسباب عدم الاهتمام بأفكار فلاسفة الاسلام في العصر الراهن؟

* ان لغة الفكر الغربي المعاصر تختلف عن لغة الفكر الاسلامي، ولذلك لا يعرف الغرب لغة الفلسفة الاسلامية.

٣ ـ علمنا ان رئيس المدينة لابد أن يكون حكيماً وفيلسوفاً من وجهة نظر الفارابي، فهل بامكان الفقيه ان يكون رئيساً ايضاً؟

* الرئيس الثاني للمدينة الفاضلة الفارابية يجب ان يكون فقيهاً.

٤ ـ هل هناك تعارض أم لا بين ولاية الفقيه في نظام الجمهورية الاسلامية الايرانية وولاية الفيلسوف في مدينة الفارابي؟

* يبدو ان ولاية الفقيه تنطبق مع الرئاسة الثانية عند الفارابي.

٥ ـ بما ان الفارابي فيلسوف اسلامي، فلماذا لم يستخدم مصطلح «الامام» بدلاً من رئيس المدينة؟

* الفارابي يعتبر رئيس المدينة نبياً وواضعاً للنواميس.

٦ ـ هل يصح استخدام كلمة «الالتقاط» لوصف فكر الفارابي؟

* لا يصح قط.

٧ ـ ما هي المؤاخذات المثارة على فلسفة الفارابي والتي لم يُرَدّ عليها الى الآن؟

* ليس بالامكان الاجابة على هذا السؤال في هذا المقام.

٨ ـ ما المراد بمدينة الحرية؟

* عين الديمقراطية التي وصفها افلاطون وأرسطو.

٩ ـ لو استثنينا عصر الرسول الاكرم ﷺ، هل تحققت المدينة الفاضلة الفارابية في زمن ما؟

* لا.

١٠ ـ كيف تعامل الفارابي مع عصره؟ فهل فعل كما فعل شيخ الاشراق[١] أم انه لم يصطدم عملياً مع عصره؟

* يبدو انه لم يتدخل في الأعمال السياسية.

١١ ـ يعتقد الفارابي بضرورة ان يحكم المجتمع نفس النظام الحاكم على الوجود، اذن فما هي مراتب الوجود التي يمكن ان ينطبق عليها الناس؟ وهل يمكن أساساً تطبيق نظام الوجود العام على المجتمع عملياً؟

* الفارابي يزن الطبقات الاجتماعية بمراتب عالم الوجود، ولا يقيس بعضها بالبعض الآخر.

١٢ ـ لماذا لم يبحث الفارابي ـ وعلى العكس من افلاطون وأرسطو ـ بحثاً انضمامياً في السياسة واكتفى بالبحث الانتزاعي، فنجده مثلاً لم ينقد مجتمعه نقداً انضمامياً، ألا يعني هذا انه قد تعامل مع الفلسفة السياسية تعاملاً تفننياً؟

---

(١) كان شيخ الاشراق يطالب بحكومة القطب ومن كان متوغلاً في العلم الذوقي والبحثي.

* هناك نقطة مهمة في هذا السؤال. فلا شك في ان سياسة الفارابي ذات منحى انتزاعيّ الى حد ما قياساً الى سياسة افلاطون وأرسطو، غير انه لم يتجاهل اوضاع عصره. فحينما يتحدث عن الرئيس الاول والرئيس الثاني، يتحدث وهو يعيش في عالمه.

١٣ ـ ما هو أساس فلسفة السياسة عند الفارابي؟ وهل يتصل بالسياسة نفسها أم بالسياسة والأخلاق؟ ولماذا تناول الفارابي السياسة أساساً؟

* الفلسفة عند الفارابي علم يوصلنا الى السعادة التي تتحقق في المدينة، ولهذا لابد من ممارسة السياسة. غير ان بقاء السياسة يعتمد على العدل والعلم بنظام العدل.

١٤ ـ لقد اشرتم الى اجتهاد الفارابي واستقلاله فلسفياً، في حين يرى البعض ان الاسلام ليست لديه فلسفة مستقلة، ولولا الفلسفة اليونانية ما كان بامكان الفلسفة الاسلامية أن تنضج، فما هو رأيكم في هذا؟

* لو افترضنا ان الفارابي كان تلميذاً للفلسفة اليونانية، فما الذي يحول دون بلوغ التلميذ درجة الاجتهاد؟ فالفرد اذا لم يتتلمذ هل بامكانه ان يكون مجتهداً؟

١٥ ـ هل يمكن العمل بفكرة الفارابي على صعيد السياسة الأخلاقية في الفترة التي تهيمن فيها السياسة غير الاخلاقية المناهضة للقيم؟

* بامكان فكرة الفارابي ـ والفكر الماضي عموماً ـ ان تبعث على

التذكر واعادة النظر.

١٦ ـ هل يفهم الفارابي العلاقة بين الاخلاق والسياسة كما تحدث عنها ارسطو؟

* الفارابي قريب من افلاطون في هذا الموضوع.

١٧ ـ يبدو ان تبويب الفارابي للعلوم، يقتصر على دائـرة العـلوم الاسلامية ولا يشمل العلم بالمعنى الأعم، فهل هذا صحيح؟

* ان الفارابي قد ذكر في «احصاء العلوم» جميع العلوم الأساسية.

١٨ ـ لغة الفارابي لغة فلسفية، فمن هو مخاطَبه؟ فهل يكتب لجميع افراد المجتمع أم للمفكرين فقط؟

* الفيلسوف يكتب لأهل الفلسفة فقط.

١٩ ـ كيف يرى الفارابي طريق الوصول الى المدينة الفاضلة؟ فهل يتم ذلك بالثورة ام بالجبر التاريخي أم بارادة الأمة أم بشيء آخر؟

* المدينة الفاضلة تعتمد على الرئيس الفيلسوف وتتأسس وتتبلور من خلال قبول أهل المدينة لآرائه وأخذهم بها.

٢٠ ـ هل هناك تماثل بين مـفهوم «التشــبه بـالاله» الذي يـطلقه الفيلسوف ومفهوم «انا الحق» الذي يطلقه العارف؟

التشبه بالله يعني الوصول الى المعرفة، في حين يعني «انا الحـق» ـ طبعاً ليس «انا الحق» الفرعوني ـ الفناء في الله. والفيلسوف لا يفنى في الله وانما يريد ان يتشبه به.



الفهرس